والا لزم اجتماع الضدين فى محل واحد عند حصول الحرارة والبرودة والاستدارة
والاستقامة فنه س كا لا لزم ان يكن الموجود الخارجى بعينه حاصلا فى الذهن
لا نلزم ان يكون ماهية حاصلة فيه لانا نعلم بالضرورة ان المعقول من السماء ليس
بمساوى للسماء الموجودة فى الخارج ج ان اريد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد
فهو حق لان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوته للسماء الموجودة
المقارنه ايا وان اريد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك من المجردة والمقارنه
فهو باطل لان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
على ان السماء المعقوله اذا اخذت من حيث هى عرض قايم بنفس مالم يكن ماهية
السماء وانما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة حصلت فى العقل مطابقة لها لما
استشعر اعتراضا بان الوجود معنى يستند اليه حصول الماهيه فى الخارج فيكون
هو انما فى الخارج فلا يكون هو امرا ذهنيا قطعا فكيف ينقسم الى الذهنى والخارجى
اشار الى جوابه بقوله وليس الوجود معنى به تحصل الماهيه فى العين اى الخارج
بان يكون حصولها مستندا الى ذلك المعنى فى الخارج بل الوجود هو الحصول نفسه
لان الماهية اذا حصلت فحصولها هو وجودها والحصول اعم من ان يكون ذهنيا
او خارجيا فينقسم اليهما والحق ان كل وجود فهو وجود عينى خارجى لان الذهن
موجود خارجى فما وجد فيه فهو من حيث انه موجود متعين فى عقل معين يكون
موجودا عينيا وما ذكر من القسمه فهو بحسب ان الموجودات منها ما يكون فى
العقل فقط ومنها ما يكون فى الخارج ايضا فوجود القسم الاول سمى بالوجود
الذهنى والثانى بالوجود العينى وان كان كل منهما وجودا عينيا ولا تزايد فيه

لان الزايد عليه ان كان هو الوجود لزم تحصيل الحاصل واجتماع المثلين و
الا لزم اجتماع النقيضين ومع هذا لا يكون التزايد فيه وكذا التناقص فيه
لان الناقص اما الوجود فكان انعدامًا لا تناقصًا واما غيره فلم يكن الناقض
فيه هف س هذا يقتضى ان لا يقبل المقدار التزايد والتناقص ج المقدار قابل
للقسمة لذاته فلا يلزم من التناقص والتزايد محال ولا اشتداد فى الوجود ولا
ضعف ايضا لانهما انما يكونان فى الحال الذى يتبدل نوعيته فى الآنات على المحل
المتقوم دونه ويمتنع تبدل الوجود على شئ واحد متقوم دونه لان الشئ لا يتقدم
فى الخارج بدون الوجود لما عرفته وهو خير محض لم يخالطه شر اذ الشر فى
نفسه عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به
او غير موثر عنده فالموجود ليس من حيث هو موجود بشر انما هو شر بالقياس
الى الشئ العادم كماله لا لذاته بل لكونه موديا الى ذلك العدم فحيث لا عدم
لا شر قطعا فلا احق بالخير المحض ممن هو نفس الوجود فالخير المطلق هو الوجود
المطلق ولا ضد له لان الضد عند الجمهور يقال لموجود مساوى فى القوة لموجود
آخر ممانع له والوجود ليس كذلك لانه ليس بموجود وعند الخاص يقال لمشارك
لآخر فى الموضوع معاقب غير مجامع والوجود لا موضوع له لان الموضوع هيهنا
هو المحل الذى يستغنى عن الحال فى قوامه ويقوم دونه والوجود لا يتحقق
شئ دونه لانه يعرض جميع المعقولات ولا شئ من احد الضدين يعارض صاحبه
ويقابله العدم تقابل الايجاب والسلب ولا مثل للوجود لان المثل يقال لما
يشارك غيره فى تمام الحقيقه وكذا الند والنظير ولا شك ان غيره لا يشاركه

المسئلة السابعة فى ان الوجود خير والعدم شر

المسئلة الثامنة فى ان الوجود لا ضد له

المسئلة التاسعة فى ان لا مثل للوجود

فى تمام الحقيقه لان كل معقول مغاير لمعقول الوجود فتحققت مخالفته للمعقولات
بمعنى لسائر المعقولات لان غيره اما مثل له او مخالف له لان كل شيئين ان اشتركا
فى النوع فهما المثلان والا فالمتخالفان والاول منتفى لما مر فثبت الثانى ولا
ينافيها اى لا ينافى الوجود المعقولات وان كان غيرها لان المنافى للشئ لا يجامعه
والوجود عين المعقولات فى العين وعارض لها فى الذهن فلا يتحقق التنافى س
العدم معقول ينافيه الوجود ج هو يجامعه ذهنا ولا امتناع فى عروض احد
المتقابلين للآخر اذا اخذ لا باعتبار التقابل كما سيجئ ويساوق الوجود عينيا
كان او ذهنيا الشيئية على معنى ان كل موجود شئ وبالعكس وكل لا موجود لا شئ
وبالعكس فلا يتحقق الشيئية بدونه فلا يكون المعدوم ممكنا كان او ممتنعا شيئا
والمنازع القايل بتحقق الشيئية بدون الوجود الذاهب الى كون المعدوم الممكن
شيئا كالمعتزلى مكابر مترفع عن اعتقاد مقتضى عقله اذ العقل قاضى بتساويهما
وفيها فتدبر وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة على المعدوم الممكن
وفاقا وهى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات امر ومع انتفاء
الاتصاف اى اتصاف المعدوم بالوجود لما مر من ان قيام الوجود بالماهية
من حيث هى وزيادته فى التصور فقط وانما لا يتحقق بدونه لان تحققها بدونه
يقتضى ان يكون المعدوم شيئا وهو مما ينافى احد الامرين من اثبات القدرة
وانتفاء الاتصاف الثابتين قطعا وذلك لان الشئ المعدوم ان لم يثبت عليه
القدرة فقد لزم عدم اثبات القدرة وان ثبتت فقد لزم عدم انتفاء الاتصاف
اذ القدرة عليه ح انما تكون بان يصدر عن العلة وجوده لتحقق ذاته ح

المسئلة العاشرة فى انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها

المسئلة الحادية عشر فى ملازمة الشيئية والوجود

ولزم اتصاف المعدوم بالوجود وله توجيه آخر وهو وكيف يتحقق الشيئية
بدون الوجود مع اثبات القدرة على الشئ المعدوم وانتفاء اتصاف المعدوم
بالوجود الثابتين قطعا وذلك لان اثبات القدرة على هذا التقدير ينافي انتفاء
الاتصاف اذ القدرة ح انما تكون بان يصدر وجوده ليتحقق ذاته ولزم الا نصاف
وله توجيه ثالث وهو وكيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع اثبات القدرة
وانتفاء اتصاف الماهية بالوجود فى الاعيان يعنى تحققها بدونه ينافي الامرين
لان تاثير القدرة ح اما فى الذات وهو باطل لانها ثابتة فى العدم مستغنية
عن المؤثر واما فى الوجود وهو حال غير مقدورة عندهم واما فى اتصاف
الذات بالوجود وهو محال لانتفاء الاتصاف فى الاعيان اذ لو ثبت لكان
متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فلزم التسلسل وهو مح
فالاتصاف اعتبارى لا تاثير للقدرة فيه والامران ثابتان اما اثبات القدرة
فبالاتفاق واما انتفاء الاتصاف فبالبرهان فانتفى تحقق الشيئية بدون الوجود
وهو المطلوب كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود ومع انحصار الموجود فى
الذهنى والخارجى مع عدم تعقل الزايد عليهما وهو المعدوم الثابت الذى
ذهب اليه المنازع لان ذلك الزايد الثابت اما ثابت فى الذهن فهو موجود
ذهنى واما ثابت فى الخارج فهو موجود خارجى اذ لا نعنى بالموجود الا الثابت
فى احدهما وانما لا يتحقق الشيئية بدون الوجود على هذا التقدير لان التحقق
اما فى الذهن او فى الخارج واياما كان فهو موجود لا معدوم ولما احتج
المنازع على ان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج بوجهين فان المعدوم

متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز ثابت له وهو
متفرع على ثبوته فى نفسه ب المعدوم الممكن امكانه ليس بمنفى والا فلا فرق
بين قولنا لا امكان له وامكانه لا فهو ثابت فيكون موصوفه كذلك ضرورة
اشار الى جواب الاول بقوله ولو اقتضى التميز اى تميز المعدوم عن غيره
الثبوت عينا لزم منه محالات وهى ان يكون المعدوم الممتنع كشريك البارى
واجتماع النقيضين والضدين والخيالات الصرفة ثابتة فى العين لتحقق التميز
والى جواب الثانى بقوله والامكان امر اعتبارى نعرض لما وافقنا اى للامر
الذى وافقنا المنازع على انتفائه فى العين كالمركبات الخيالية واذا كان كذلك
لا يكون ثابتا فى العين وهو يرادف الثبوت والعدم يرادف النفى فلا واسطة
بين الثبوت والنفى عند المنازع ايضا لانه وان جعل الثبوت اعم من الوجود وقسم
الثابت الى الموجود والمعدوم والواسطة بقوله المعلوم ان كان متحققا
فى نفسه سواء كان عاريا عن صفة الوجود اولا فهو الثابت والا فهو المنفى
والاول ان كان له كون فى الاعيان فهو المعدوم وان كان فان استقل بالكائنية
فهو الموجود وان لم يستقل فهو الحال لكنه جعل الثبوت نقيضا للنفى وجعل الموجود
فى مقابلة المعدوم والثابت فى مقابلة المنفى ولا واسطة بين الوجود والعدم
وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفى لا واسطة بين الموجود والمعدوم فالترادف
واطلاق الثابت على الوجود لا ينافى الترادف لانه مجازى والواسطة عنده
صفة قائمة بموجود ليست بموجودة ولا معدومة وسماها بالحال وقد علمت
ان صفة الشئ اما ان تكون حاصلة له فهى موجودة والحصول هو الوجود

او لم تكن حاصلة فهي معدومة ولا مشاحة في الاسماء فما سمّاه ثابتا فهو ما سميناه موجودا وما سماه منفيا فهو معدوم فلا يكون المعدوم ثابتا ولا يثبت الواسطة احتج المنازع على الحال بثلثة اوجه ا الوجود ليس بموجود والا ساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده وتسلسل ولا معدوم لانه لا يوصف بنقيضه ب الكلي الذي يحمل على الجزئيات الموجودة لا يكون موجودا في الخارج لان ما وجد فيه يكون مشخصا ولا يكون معدوما والا لم يكن مقوما للجزئيات الموجودة ج اللونية المحمولة على انواعها لا تكون موجودة والا يلزم قيام العرض ولا تكون معدومة والا لزم تركب الموجود من المعدوم اشار الى جواب الاول بقوله الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لا ستحالة قسمة الشئ الى الموصوف به وعما فيه ولهذا لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض واذا لم ترد القسمة اليهما على الوجود فلا يكون احدهما ولا يلزم منه الواسطة اذ الواسطة قسم من الثابت الذي هو قسم مما يرد عليه القسمة الى المنفي والثابت الذي هو احدهما لما عرفته وليس كل ما لا يكون احدهما يكون واسطة والا لكان الثبوت والنفي واسطة بين الثابت والمنفي لان واحدا منهما ليس احدهما وليس كذلك وفاقا وارتفاع النقيضين اعني الثابت واللاثابت الذي هو المنفي عن الثبوت والنفي المطلقين جائز لانهما من هذه الحيثية لا يتحققان في الخارج لان ما هو في الخارج مقيد قطعا والى جواب الثاني بقوله والكلي ثابت ذهنا غير ثابت عينا اذ الكليات مطلقا غير معدومة عن الاذهان وليست موجودة في الاعيان

واذا كان معدوما في العين لم يلزم الواسطة والى جواب الثالث بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض كقيام السرعة والبطؤ بالحركة فتكون اللونية موجودة ولا يلزم الواسطة هذا والحق ان اللونية من الكليات التي عرف حكمها فاذا كان السواد مثلا معدوما تكون لونيته معدومة فانه اذا لم يكن السواد موجودا لم يتحقق لونيته واذا كان السواد موجودا حصلت لونيته بان تكون عينه لا قائمة به لما ستعرفه ونوقضوا اي مثبتوا الحال في وجوهم الثلثة نقضا اجماليا بالحال نفسها لاستلزام الوجوه بعينها ان تكون الحال منفية لا ثابتة اما الاول فلان الحال ليست ثابتة والا ساوت غيرها في الثبوت فيزيد ثبوتها عليها وتسلسل فتكون منفية واما الثاني فلان الحال قد تحمل على جزئياتها فلا تكون ثابتة في الخارج والا تكون مشخصة واذا لم تكن ثابتة تكون منفية واما الثالث فلان الحال محمولة على احوال هي اعراض فلا تكون ثابتة والا يلزم قيام العرض بالعرض فتكون منفية والعذر اي وعذرهم عن النقض بعدم قبول التماثل والاختلاف اي بعدم قبول الحال التماثل بين الاحوال وبينها وبين غيرها وعدم قبولها الاختلاف اذ التماثل والاختلاف من خواص الموجود وهي وان كانت ثابتة ليست بموجودة وح لا يلزم التسلسل لان الحال لا تساوي ولا تماثل غيرها فتحتاج الى ثبوت آخر وتسلسل ولا يلزم ان تكون ثابتة لان الحال الكلية لا تخالف الجزئية في الثبوت العيني ولا يلزم قيام العرض بالعرض لان الحال لا تقبل الاختلاف حتى تكون احديهما حالا والاخرى محلا والتزام التسلسل

اى والعذر عن النقض الاول بالتزام هذا التسلسل لان التسلسل فى الثبوت
تسلسل فى امور غير موجودة وهو غير محال باطل اى العذر باطل لان كل
امرين اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا يكون فان
كان فهما مثلان وان لم يكن فهما مختلفان كامر والحال تقبل التماثل والا
ختلاف ضرورة والتزام هذا التسلسل يستلزم ان لا يتحقق ثبات اصلا
لتوقفه على امور ثابتة غير متناهية فبطل اى اذا بطل كون المعدوم شيئا
وبطلت الواسطة بطل ما فرعوا اى القايلون بهما عليهما من تحقق الذوات الممكنة
الغير المتناهية باشخاصها فى العدم قبل دخولها فى الوجود ومن استفادة تاثير
المؤثر فى تلك الذوات لا ثابتة فى العدم من غير صنع وثباتها اى ومن استغناء
تباين تلك الذوات لاشتراكها فى الذاتية ومن اختلافهم فى اثبات صفة الجنس
لتلك الذوات بان تكون متصفة بصفات الاجناس وهى ما يقع بها الاختلاف
والتماثل كالسوادية والبياضية من صفات اللونية وما يتبعها اى صفة الجنس
فى الوجود كالحلول فى المحل التابع للسوادية والبياضية فانه ذهب بعضهم
الى ان تلك الذوات عارية عن جميع الصفات ويصح على كل منها ما يصح على
الاخرى والصفات انما تحصل لها حالة الوجود وبعضهم الى اثبات الصفات
لها ليتميز بعضها عن بعض لمساواتها الذاتية ومن اختلافهم فى مغايرة
التحيز الذى هو صفة الجنس للجوهرية التى هى صفة الجنس فانه ذهب بعضهم
الى انهما صفة واحدة لذات الجوهر اذ اتصافه باحدهما اتصافه بالآخر
وبعضهم الى ان الجوهرية تغاير التحيز وهى علة له بشرط الوجود ومن اختلافهم

فى اثبات

فى اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما نعنى اثبات صفة للمعدوم بكونه معد
وما فذهب الاكثر الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة لان المعدومية
لو كانت صفة للذات لدامت بدوامها ولزم ان لا تدخل فى الوجود وامكان
وصفه اى وفى امكان وصف المعدوم بالجسمية لكن الاكثر على ان الجوهر المعدوم
لا يمكن ان يوصف بانه جسم حالة العدم ومن وقوع الشك فى اثبات الصانع
للعالم بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة وذلك لان الذوات عندهم
مستغنية عن المؤثر كامر ويجوزون اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة
فمن علم العالم صانعا عالما قادرا حيا يمكن ان يشك فى انه موجود ام لا ويحتاج
فى ذلك الى دليل وبطل ما فرعوا على الواسطة من قسمة الحال الى المعلل اى
الى حال يكون ثبوتها للشئ معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشئ كالعالمية
فانها معللة بالعلم الذى هو بمعنى موجود قائم بذات العالم وكذا القادرية
وغيرها وغيره اى والى غير المعلل يعنى الى حال لا يكون ثبوتها للشئ معللا بمعنى
موجود قائم بذلك الشئ كاللونية للسواد فانها ليست معللة بمعنى قائم بذات
السواد ومن تعليل الاختلاف اختلاف الذوات الممكنة المعدومة المتساوية
فى الذاتية بها اى بالاحوال التى تضاف اليها متمايز وغير ذلك من الفروع
مما لا فائدة تناط بذكره كقول بعضهم ان الجوهر حال عدمه حاصل فى الحيز موصوف
بالمعانى حتى التزم رجلا معدوما على فرس بيده سيف وعلى راسه قلنسوة
الى غير ذلك من المعانى ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بماهية
فيقابله عدم مثله وهو عدم يؤخذ على الاطلاق اما العدم فلا سفاء

المسئلة الثالثة عشر فى ...
... المعدوم
والاحوال

المسئلة الرابعة عشر فى الوجود
المطلق والخاص

الواسطة واما المثل فلان العدم المقيد ليس رفعا للوجود المطلق ضرورة
فا لوجود الشامل للثبوت نفسه والثبوت بالغير وللغير يقابله العدم المتناول
للنفي نفسه والنفي بالغير وعن الغير وقد يجتمعان اى الوجود والعدم المطلقان
لا باعتبار التقابل لانهما بهذا الاعتبار متناقضان فكيف يجتمعان بل باعتبار ان العدم
المطلق اذا تصور حيث حكم عليه بالمقابلة للوجود المطلق يعرض له الوجود
الذهنى ويلزم منه عروض الوجود المطلق لان عروض المقيد للشئ يستلزم عروض
المطلق له ويعقلان معا ولا منافاة بهذا الاعتبار ايضا بين تعقلهما معا هو
اجتماعهما واجتماعهما ليس الا فى العقل كامر فاجتماعهما هو تعقلهما فيكفى احدهما
ج اجتماعهما فى العقل على الوجه المذكور لا يستلزم تعقلهما بالفعل وبالعكس
فلا بد منهما وقد يوخذ الوجود مقيدا بماهية كوجود الانسان فيقابله عدم
مثله اى عدم يتقيد بما قيد به الوجود كعدم الانسان وذلك بين ويفتقر
العدم المقيد الى الموضوع وهو ههنا محل لا يستغنى عنه المقيد ولا يحصل فيه
كافتقار الملكة يعنى الوجود المقيد اليه لتحقق التقابل ويوخذ الموضوع شخصيا
كزيد ونوعيا كالانسان وجنسيا كالحيوان فعدم زيد وعدم الانسان وعدم
الحيوان انما يقابل وجود زيد ووجود الانسان ووجود الحيوان ولا جنس
له بل هو بسيط اذ لا جزء له لا فى الذهن ولا فى الخارج لانه اما وجود او موجود
اعتبر الوجود معه بالجزئية او بالعروض او عدم او معدوم اعتبر العدم
معه بالجزئية او بالعروض او ماهية من حيث هى هى لا موجودة ولا معدومة
فان كان الاول او الثانى لزم تقدم الوجود على نفسه وان كان الثالث لزم

المسئلة الحادية عشر فى ان عدم الملكة يفتقر الى موضوع

المسئلة الثانية عشر فى ان الوجود بسيط

ان يكون جزء الوجود معروضا له ولزم منه ايضا تقدم على نفسه لانهما ما لم
يعتبر مع جزءه او لا لم يكن الجزء موجودا وان كان الرابع او الخامس لزم
تقوم الوجود بنقيضه وان كان السادس لزم ان يتقوم الوجود بما اتصف
برفعه وان كان السابع لزم تقدم الشئ على نفسه لتقدم الجزء على الكل بالوجود
ش الاربعة يتقوم بالثلثة المتصفة بالفردية التى هى دفعها ج يبقى ان
يتقوم العدد بالوحدات التى فيه لا بالاعداد ولو سلم تقوم الاربعة بالثلثة
بفردتيها دفع لزوجية الاربعة لا لها فلا فصل له يتقومه لان الفصل جزء عقلى
وقد تقرر انه لا جزء له اصلا ويتكثر الوجود بتكثر الموضوعات الشخصية والصنفية
والنوعية والجنسية لا بتكثر الفصول المقسمة والا لكان جزءا وليس كذلك
لانه ليس جزءا من شئ من الماهيات لما عرفت ولا من الوجودات الخاصة لانه
اذا كان بسيطا كان كل وجود من حيث هو وجود بسيطا ضرورة والمركب
منه ومن الخصوصية اعتبارى محض لا يقتضى كونه جنسا له ولانه مقول عليها
بالتشكيك المنافى لكونه جزءا لها لما سيجئ ويقال الوجود بالتشكيك على عوارضها
اى عوارض الموضوعات يعنى افراده المقيدة بالموضوعات العارضة لها فى
الذهن لان المقول بالتشكيك هو الذى يقع على افراده لا على السوآء والوجود
كذلك لانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى
وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار
ووجود غير القار بالشدة والضعف واذا كان تكثر الوجود بتكثر الموضوعات
ويقال على عوارضها بالتشكيك فليس هو جزءا من غيره مطلقا لا عقليا

المسئلة الثالثة عشر فى ان الوجود يقال بالتشكيك على عوارضها

جنسا كان او فصلا ولا خارجيا اما من الموضاعات فظاهر مما تقدم واما من
الوجودات فلان تكثره ليس بالفصول فلا يكون جنسا وظاهرا انه ليس بفصل
فلا يكون جزءا عقليا قطعا وليس جزءا خارجيا من الماهيات فضلا عن
الوجودات لانه لا يزيد عليها فى العين ولان الواقع بالمشكك انما يكون الا
متمايز من افراده بالكمال والنقص والشدة والضعف كالاشد بياضا والانقص
لا بشئ زايد يحصل من ذلك الزايد ومنه مجموع يحقق يكون هو جزء له ش
الوجود جزء الموجود المركب منه ومن الماهية ج انه عارض لها فى الذهن
فالمركب منهما اعتبارى محض والشيئية المحموله على القدر المشترك بين الوجود
والذهنى والخارجى من المعقولات الثانية وهى العوارض التى تلحق المعقولات
الاولى التى هى حقائق الموجودات واحكامها المعقوله وليست الشيئيه
متاصله فى الوجود كاعيان الموجودات اذ لم يوجد فى الوجود العينى ما
يطابق الشيئيه بل فى الوجود انسان وفرس وشجر وغير ذلك واذا لم يكن
الشيئيه متاصلة فى الوجود فلا شئ مطلقا من غير خصوصية ثابت لان
الشئ المطلق غير متاصل فى الوجود بل هى اى الشيئية تعرض لخصوصيات
الماهيات لانها تابعة للمخصصات من الماهيات فى التعقل فتحمل عليها غير
متاصله وقد تتمايز الاعدام بعضها عن بعض ولهذا اى ولتمايز الاعدام
اسند عدم المعلول الى عدم العلة لا غيرا اى يسند الى غير عدم العلة ونافى
عدم الشرط وجود المشروط ولا نافيه عدم غيره وصحح عدم الضد كالسواد
عن المحل وجود الضد الآخر كالبياض فيه بخلاف باقى الاعدام فانها

المسئلة الثامن عشر فى الشيئية

المسئلة التاسع عشر فى تمايز الاعدام

ليست كذلك فثبت ان الاعدام متمايزة ذهنا لان التمايز المطلق لا يقتضى
الا هذا القدر ثم العدم قد يعرض لنفسه لانه اذا تصور العدم ثم عدم عن
الذهن عرض العدم للعدم ضرورة فيصدق النوعية والتقابل عليه اى على
العدم العارض باعتبارين اما النوعية فباعتبار انه عدم العدم وهو نوع
من العدم واما التقابل فباعتبار انه سلب العدم المعروض ورفعه وعدم
المعلول وان كان مستلزما لعدم العلة فى الخارج ليس علة لعدم العلة فى الخارج
والا لزم الدور لان عدم العلة علة لعدم المعلول فى الخارج لما سيجئ فثبت
انه اذا رفع المعلول كحركة المفتاح لا يرفع العلة كحركة اليد لاجل رفع المعلول
بل لاجل رفع علة العلة واذا رفعت العلة كحركة اليد بالمفتاح رفع المعلول
كحركة المفتاح لاجل رفع العلة فعدم العلة علة لعدم المعلوم لا بالعكس وان
جاز ان يكون عدم المعلول علة لعدم العلة فى الذهن اذا كان اظهر من
عدم العلة على انه اى عدم المعلول اذا استدل به على عدم العلة برهان
انى وبالعكس اى عدم العلة اذا استدل به على عدم المعلول برهان لمى
وذلك لان البرهان قياس يقينى مادة وصورة الحكم اليقينى هو الواجب
فى نفسه الذى لا يتغير ويجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقينى وما لا يعرف
بعلته فليس بيقينى لان الحكم الذى له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته
ولا يجب بدون ذلك فالحد الاوسط فى البرهان لا بد وان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذى هو المطلوب فى العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على
ذلك المط ثم انه لا يخ اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم

فى الخارج اولا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى
برهان ان ولا شك ان وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر فى الاصغر والحكم
المطلوب بالبرهان هو الثانى وعلة الاول غير علة الثانى فالاوسط يمكن ان
يكون مع كونه علة لوجود الاكبر فى الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة
لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان لم
وانما عرفا بلم وان لان اللمية هى العلية والانية هو الثبوت والاول يعطى علة
الحكم على الاطلاق والثانى لا يعطى علته فى الوجود لكنه يعطى ثبوته فى العقل
والاشياء المترتبة بعضها على بعض فى العموم متصاعدة كالاجناس والخصوص ٢١
متنازلة كالانواع وذلك بان يصدق واحد من كل اثنين منها على كل ما يصدق
عليه الآخر من غير عكس وجودا ذهنيا كان او خارجيا كالانسان والحيوان
والجسم والجوهر فان الحيوان من حيث العموم لا يوجد الا فى العقل ويتقدم
وجوده على وجود الانسان فى العقل بالطبع لان وجود الاخص فيه مستلزم
لوجود الاعم فيه اولا فوجود الانسان فى العقل مترتب على وجود الحيوان
فيه ووجوده على وجود الجسم النامى ووجوده على وجود الجسم ووجوده
على وجود الجوهر وفى الخارج يتاخر وجود الحيوان عن وجود الانسان
لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شئ يعمه وغيره وشئ يخصه ويحصله
ويصيره هو هو بعينه لان ارتفاع الاشخاص والانواع الحقيقية اعنى اعيان
الموجودات مستلزم لارتفاع الاجناس وما يليها فترتب فى الخارج وجود
الحيوان على وجود الانسان ووجود الجسم النامى على وجود الحيوان ووجود

الجسم على وجود الجسم النامى ووجود الجوهر على وجود الجسم تتعاكس
عدما ذهنيا كان او خارجيا لان عدم الاعم اخص من عدم الاخص فترتب
فى العقل عدم الحيوان على عدم الانسان اذ لو كان الانسان فيه لكان الحيوان
فيه وعدم الجسم النامى على عدم الحيوان وعدم الجسم على عدم الجسم النامى
وعدم الجوهر على عدم الجسم ويترتب فى الخارج عدم الانسان على عدم الحيوان
لان اذا لم يوجد حيوان لا يوجد انسان اصلا وعدم الحيوان على عدم الجسم
النامى وعدمه على عدم الجسم وعدمه على عدم الجوهر نثبت ان وجود الاخص
مترتب على وجود الاعم فى الذهن وبالعكس فى الخارج وان عدم الاعم ٢٢
مترتب على عدم الاخص فى الذهن وبالعكس فى الخارج وقسمة كل منهما اى
الوجود والعدم الى الاحتياج الى المؤثر كوجود المعلول المحتاج الى وجود
العلة وعدم المعلول المحتاج الى عدم العلة والغنى كالوجود الواجب وعدم
الممتنع قسمة حقيقية وهى ما لا يجتمع القسمان فيها ولا يرتفعان وذلك لتحقق
الانفصال الحقيقى بين الاحتياج والغنى لكون كل منهما مساويا لنقيض الآخر
واذا حمل الوجود على شئ حملا ايجابيا او سلبيا كقولنا الانسان موجود
او ليس بموجود او جعل الوجود رابطة بها يربط المحمول بالموضوع فى الحمل
الايجابى او السلبى كقولنا الانسان يوجد كاتبا او ليس الانسان يوجد كاتبا
يثبت مواد نعنى بالمادة مثلا الحالة التى للحيوان بالنسبة الى الانسان
فى نفس الامر التى يصدق عليها لفظ الوجوب سواء يقول الانسان يوجد
حيوانا او يقول الانسان ليس يوجد حيوانا فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة

لا سفير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين بلث
لان المحمول نسبة الى الموضوع اما ان تكون ضرورة الوجود اى لابد من
كونها في نفس الامر كقولنا الانسان يوجد حيوانا اوليس او ضرورته اللاوجود
كقولنا الانسان يوجد حجرا اوليس اوغير ضرورته الوجود والعدم كقولنا
الانسان يوجد كاتبا اوليس في انفسها اى ثمت مواد في انفسها لان المادة
هي نسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر جهات في التعقل لان الجهة هي
ما نفهم ونتصور من نسبة المحمول الى الموضوع وكون المواد جهات في التعقل
لا تقتضي كون كل الجهات في التعقل موادا والجهة هي ما نفهم من النسبة سواء
تلفظ بها اولم تلفظ وسواء طابقت المادة اولم تطابق دالة تلك الجهات
على وثاقة الرابطة بين المحمول والموضوع وضعفها هي اى المواد التي هي جهات
في التعقل الوجوب والامتناع والامكان وهذه الثلثة تدل على النسب الثلث
التي ذكرناها على الترتيب والاولان يدلان على وثاقة الرابطة والثالث
على ضعفها وكذا اى وكالوجود العدم حتى اذا حمل العدم على مفهوم كقولنا
العنقاء معدوم اوجعل رابطة كقولنا الانسان يعدم عنه الحجر او الحيوان
او الكاتب ثبت مواد في انفسها جهات في التعقل للامر والوجوب باعتبار
العدم نصير امتناعا باعتبار الوجود وبالعكس والفرق بين المادة و
الجهة هو انا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم
ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول
للوجوب والامكان الحقيق على ما يجئ ذكره وليست تلك النسبة في نفس

الامر شيا ساويا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق
بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما نفهم ونتصور منها بحسب
ما تعطيه العبارة من القضيه الذي هو الجهة قيل لابد لنسبة المحمول الى الموضوع
من كيفية في نفس الامر يسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفسها مادة وتسمى ان
اعتبرت في التعقل جهة وقد تتحدان كقولنا الانسان يجب ان يكون حيوانا وقد
تتغايران كقولنا الانسان يمكن ان يكون حيوانا فالمادة ضرورته لان كيفية ٢٣
نسبة الحيوانية الى الانسان هي الوجوب واما الجهة فممكنة والبحث في تعريفها
اى الوجوب والامتناع والامكان كالوجود اى كالبحث في تعريف الوجود يعني
ان تعريف الوجوب باستحالة العدم ثم تعريف الاستحالة بعدم امكان العدم
وتعريف الامتناع بعدم امكان الوجود وبوجوب العدم وتعريف الامكان بعدم
وجوب الوجود والعدم وغير ذلك يشتمل على دور ظاهر لانه اخذ كل واحد
منها في تعريف الآخر بل المراد من تعريفها تعريف الفاظها لان العقلاء استحسنوا
ذلك حتى صرحوا بان البسايط القريبة من الطبع اذا عرفت هذا التعريف
كان انفع من التعريف الرسمي ومن هذا القبيل تعريفها باقتضاء الوجود واقتضاء
العدم واقتضاء عدم اقتضاء شئ منها وقد تؤخذ الوجوب والامتناع والامكان ٢٤
ذاتية اى باعتبار الذات لا باعتبار الغير فتكون القسمة اى قسمة المفهوم
بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية وذلك لان المفهوم
اما ان يجب له الوجود لذاته اولا والثاني اما ان يمتنع له الوجود لذاته اولا

اما ان يجب له الوجود او لا منفصلة حقيقية فيكون مانعة من الجمع والخلو وكذا
قولنا اما ان يمتنع له الوجود او لا فا نحصر المفهوم بالاولى في القسمين الواجب
ونقيضه والثاني وهو النقيض ما ثالثه في القسمين الممتنع والممكن فيكون القسمة
اى بالقسمة الاولى حقيقية لا يمكن انقلابها لان الحقيقية يجب ان يوجد فيها
مع الشئ نقيضه او المساوى لنقيضه لان عين كل منها يستلزم نقيض الآخر
لامتناع الجمع ونقيض كل منها يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو وح يمتنع
ان يصير احدهما الآخر ش الحقيقية لا تتركب الا من جزئين لانه اشترط الا
نفصال الحقيقي بين اى جزئين كانا فلو تركبت من ثلثة اجزاء مثلا من ب وج
ود لكان ب مستلزما لنقيض ج لامتناع الجمع ونقيض ج مستلزما لد لامتناع
الخلو فكان ب مستلزما لد فلم يكن بينها انفصال حقيقي هف وهذه الحقيقية
مركبة من ثلثة اجزاء فلا يكون على الحقيقية حقيقية ح هذه الحقيقية انما تركب
عن جزئين حملية ومنفصلة مانعة الجمع اقيمت مقام حملية هي في قوتها فان قولنا
اما ان يمتنع له الوجود او يمكن في قوة قولنا اما لا يجب له الوجود فاصل الحقيقية
اما ان يجب له الوجود او لا يجب ولهذا لا يقابل الحملية جزئ المنفصلة الا في المعنى
الاعم منها اعني انه لا يجب له الوجود ولا يقابل كل من الجزئين الحملية الا في معنى
انه يجب له الوجود وقد يوخذ الاولان اى الوجوب والامتناع باعتبار الغير
لا باعتبار الذات والقسمة مانعة الجمع بينهما كما باعتبار الذات لان الشئ اذا
وجب بالغير يحقق الغير فلا يكون ممتنعا بالغير وبالعكس لا مانعة الخلو عنهما
لجواز ان يرتفعا وذلك اذا كان الامر واجبا لذاته او ممتنعا لذاته يمكن انقلابها

اى انقلاب

اى انقلاب هذه القسمة لان واجب الوجود بالغير قد نفرض عدم علته فيكون
ممتنع الوجود بالغير فينقلب احدهما الى الآخر ومانعة الخلو بين الثلثة اى
الوجوب بالغير والامتناع بالغير والامكان الذاتي في الممكنات اذ يمتنع خلو
معقول ممكن عن احد الامور الثلثة لا مانعة الجمع لجواز الجمع بين الامكان الذاتي
واحد الباقيين وقد تشترك الوجوب والامتناع بالذات وبالغير في اسم الضرورة ٢٥
اذ يقال لكل منهما ضروري وان اختلفا بالسلب والايجاب فان الوجوب ضرورة
الايجاب والامتناع ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر اى يصدق
الوجوب على الامتناع ويصدق الامتناع على الوجوب اذا تقابلا في المضاف اليه
يعني بالمضاف اليه الوجود والعدم اللذين يضاف الوجوب والامتناع اليهما
فيصدق وجوب الوجود على امتناع العدم وبالعكس ويصدق وجوب العدم
على امتناع الوجود وبالعكس وقوله اذا تقابلا في المضاف اليه اشارة الى
انهما لو لم يتقابلا فيه لم يصدق احدهما على الآخر اذ لا يصدق وجوب الوجود
على امتناع الوجود ووجوب العدم على امتناع العدم وبالعكس وهو ظاهر
وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين طرفي الوجود
والعدم فسلب ضرورة الوجود امكان وكذا سلب ضرورة العدم فيتم الا
مكان بهذا المعنى الضرورة الاخرى التي لا تقابله يعني الامكان بمعنى سلب
ضرورة الوجود يتم ضرورة العدم وبمعنى سلب ضرورة العدم يتم ضرورة
الوجود لان الثاني مستلزم للاول من غير عكس وهو بين ويتم الامكان الخاص
الذي هو سلب الضرورة عن الطرفين معا لان سلب ضرورة الوجود وكذا

سلب ضرورة العدم اعم من سلب ضرورة الطرفين لما مر وانما قال الاخرى
لان الضرورة التي تقابل سلب الضرورة تناقضه فكيف تشملها واذا استلزم ضرورة
الوجود سلب ضرورة العدم وضرورة العدم سلب ضرورة الوجود ممتنع ان
يفرض مفهوم ضروري الطرفين والا تلزم اجتماع ضرورة الوجود وسلب
ضرورة الوجود وضرورة العدم وسلب ضرورة العدم فيه وهو محال فقد
علم ان الامكان العام حيث شمل الوجوب لم تشمل الامتناع وبالعكس وذلك
لانه بمعنى سلب ضرورة الوجود شامل للامتناع وبمعنى سلب ضرورة العدم
شامل الوجوب فهو بمعنى واحد لا يشملهما كما توهمه قوم وقد يوخذ الامكان
بالنسبة الى الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في
الاستقبال من غير التفات الى ما في الماضي والحال ولا تشترط في امكان الوجود
في الاستقبال العدم في الحال والا اجتمع النقيضان وهما الوجود والعدم في
الحال والتالي ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه اذا اشترط في امكان الوجود
في الاستقبال العدم في الحال اشترط في امكان العدم في الاستقبال الوجود
في الحال لانه كما اخرجه الوجود الى الوجوب اخرجه العدم الى الامتناع وكل
ممكن الوجود فهو ممكن العدم بعينه فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال
وهو مح والثلثة اي الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية لا تحقق لها
في الاعيان لصدقها على المعدوم فان المعدوم المستحيل يصدق عليه انه
ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن
الوجود واذا صدق الثلثه على المعدوم تكون اعتبارية غير متحققة

٢٦

والاعيان

في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود في الاعيان س صدق
الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان الانسان باعتبار صدقه
على الافراد الموجودة موجود وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة
معدوم ولم يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج ولا كون
تلك الطبيعة معدومة ج الانسان لا يصدق على افراده المعدومة
لا بحسب التحقيق لانها ليست في الخارج ولا بحسب التقدير لان معناه
هو انها اذا وجدت صدق الانسان عليها لا ان صادق عليها حالة العدم
فتصور كون الشيء موجودا باعتبار صدقه على بعض افراده ومعدوما
باعتبار صدقه على بعض آخر مما هو غير مطابق س لو لم يصدق الانسان
على افراده فلا يخ من ان يصدق عليها اللا انسان اولا وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يوجب ان يكون افراد الانسان لا انسانا ولزم منه
اجتماع النقيضين واما الثاني فلانه يوجب ان لا يكون افراده انسانا ولا
لا انسانا ولزم منه ارتفاع النقيضين ج اجتماع النقيضين وارتفاعهما
عن المعدوم غير محال ولهذا جاز سلب المعدوم عن نفسه في القضية
الخارجية واستحالة التسلسل اللازم لو لم تكن اعتبارية لانها اذا
كانت موجودة في العين كانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتمايزة
عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهيتها فاتصاف ماهيتها بالوجود
لا يخ عن احد الثلثة ولزم التسلسل وهو مح ولو كان الوجوب ثبوتيا
اي موجودا في العين لزم امكان الواجب بالامكان الخاص والتالي

باطل لامتناع الانقلاب بيان الشرطية هو ان الوجوب اذا كان ثبوتيا
كان ممكنا لانه صفة للواجب تحتاج اليه وكل ممكن فهو جائز الزوال لانه
ليس ضروري الوجود بالذات فجاز زوال الوجوب عن الواجب فيكون
بالذات ممكنا واجبا بالوجوب الممكن وهو باطل ولو كان الامتناع ثبوتيا
لزم امكان الممتنع بالامكان الخاص والثاني باطل لما مر بيان الملازمة
هو ان ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه وهو الممتنع فيكون ممكنا
ولو كان واجبا فالمحال وهو الانقلاب قائم ولو كان الامكان الخاص ثبوتيا
لزم سبق وجود كل ممكن من الممكنات على امكانه والثاني باطل لانه يلزم
الانقلاب اما الشرطية فلان الامكان الثبوتي تستدعي تقدم ثبوت موصوفه
اعني الممكن ضرورة تقدم الموصوف على الصفة الوجودية بالوجود ثم
اعترضا بان الامكان لو كان عدميا لم يبق فرق بين الامكان العدمي وعدم
الامكان لعدم تمايز الاعدام لكنا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة
فيكون ثبوتيا فاجاب بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي على
على تقدير ان يكون عدميا لا يستلزم ثبوته في العين بل ثبوته في الذهن
لما مر ومطلوب الخصم هو الاول فلا يفيده الدليل وان كان مطلوبه
الثاني فلا نزاع فيه بين الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان غير ثابت
عند الخصم بل الثابت هو الفرق بين الامكان ونفي الامكان فلفظ المنفي زايد
ج على تقدير عدميه الامكان لا فرق من حيث المعنى بين الامكان والامكان
المنفي والمنفي انما هو صفة موضحة له والفرق بين المفهوم ونفيه ضروري

٢٧ فلا فرق في ثبوت الفرق بين العبارتين والوجوب المطلق شامل للذاتي
اي للوجوب الذاتي وهو المستند الى الذات من غير التفات الى غيرها وغيره
اي ولغير الذاتي وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان
المعلول اذا لم ينظر الى وجود علته لم يكن واجبا وكذا اي وكالوجوب
الامتناع المطلق شامل للامتناع الذاتي والامتناع الغيري وعموم الوجوب
والامتناع عموم عارض ذهني لمعروض ذهني لا عموم جنس ومعروض ما بالغير
منهما اي من الوجوب والامتناع ممكن لا واجب ولا ممتنع بالذات لان الممكن
اذا اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر معه عدم
علته يعرض له الامتناع بالغير والواجب بالذات وكذا الممتنع بالذات لا يعرضه
الوجوب والامتناع بالغير ولا ممكن بالغير اصلا يعني لا يمكن ان يكون ممكن
بالغير كما امكن ان يكون واجب وممتنع بالغير لما تقدم من امتناع الانقلاب
في القسمة الحقيقية التي لا تنقلب وذلك لانه لو كان ممكن بالغير كان هو في
حد ذاته واجبا لذاته او ممتنعا الذات ويلزم انقلاب الواجب او الممتنع
٢٨ ممكنا لانه اذا طرا عليه الامكان بالغير لم يبق واجبا ولا ممتنعا والا لم يطرأ
عليه الامكان هف وعروض الامكان للماهية عند عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى الماهية والى علتها يعني عروض الامكان للماهية من حيث
هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا
باعتبار عدم علتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر الى
الماهية وعلتها يثبت ما بالغير من الوجوب والامتناع يعني عند اعتبار

الوجود بالنظر الى الماهية وعلتها نشت الوجوب بالغير وعند اعتبار
العدم بالنظر الى الماهية وعلتها نشت الامتناع بالغير فان الماهية اذا
اخذت موجودة كانت واجبة مادامت موجودة واذا اخذت معدومة
كانت ممتنعة مادامت معدومة واذا اخذت باعتبار وجود علتها كانت
واجبة مادامت العلة موجودة واذا اخذت باعتبار عدم علتها كانت
ممتنعة مادامت العلة ولا منافاة بين الامكان والغيرى اى الوجوب
بالغير والامتناع بالغير لان الممكن باعتبار وجوده او وجود علته يكون
واجبا وباعتبار عدمه او عدم علته يكون ممتنعا فيعرض له الامكان بالنظر
الى ذاته ويعرض له الوجوب او الامتناع بالنظر الى وجود علته او عدمها
فلا منافاة بل المنافاة بين الوجوب والامتناع الذاتى وبين الامكان الذاتى
كما عرفته وكل ممكن العروض لشئ آخر كالاعراض والصفات فهو ممكن ذاتى
فى نفسه لان امكان عروض الشئ لغيره فرع على امكانه فى نفسه ولا عكس
لهذا الحكم اى وكل ممكن ذاتى فهو ليس ممكن العروض لشئ آخر كالذوات
الممكنة واذا لحظ الذهن الممكن حالة كونه موجودا طالب العلة للممكن ٢٩
الموجود قطعا وان لم يتصور الذهن غيره اى غير الممكن الموجود لان الامكان
كاف فى الحكم بامتناع الرجحان الذاتى فاحتياج الممكن الموجود الى العلة انما
يكون من حيث هو ممكن فعلة احتياج الممكن الى العلة هو الامكان لا غير
وقد يتصور الذهن وجود الحادث فلا يطلبها اى العلة ما لم يتصور امكانه
فانه اذا لم يتصور امكانه لم يتصور انه غير واجب فلم يطلب العلة ثم الحدوث

يكن

كيفية الوجود لانه مسبوق بالوجود بالغير فيتاخر عن تاخرا ذاتيا
والوجود متاخر عن الايجاد والايجاد متاخر عن احتياج الممكن الى
الموجد والاحتياج متاخر عن علة الاحتياج فليس الحدوث علة لما تقدم عليه
٣٠ وهو الاحتياج بمراتب والا لزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب وهو محال وعلم من
هذا ان الحدوث ليس شطر العلة ولا شرطها والحكم باحتياج الممكن يعنى
بامتناع ترجح احد طرفيه لا لمرجح فنعبر عنه بلازمه لان امتناع ترجحه لا لمرجح
يستلزم احتياجه فى الترجح الى المؤثر حكم ضرورى لا يحتاج الى برهان فان
من تصور تساوى طرفى الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث
ذاته الا لمرجح وهذا قطعى لا شك فيه الا لمن لم يتصور الممكن على ما هو هو
وقد مُثّل حال الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية بحال كفتى الميزان فانه
كما يستحيل ترجح احدى الكفتين على الاخرى من غير مرجح كذلك الممكن المتساوى
٣١ الطرفين ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته اى ذات الممكن
لان عروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
لا مر فيكون عروضه عند عدم اعتبار اولوية الوجود او العدم بالطريق
الاولى لان اعتبار اولوية الشئ متفرع على اعتبار ذلك الشئ فلا يتصور
الاولوية بالنظر الى ذات الممكن من حيث هى هى بالضرورة ولانه لو كان
احد الطرفين اولى به لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب
وان امكن لا لسبب لزم الترجح بلا مرجح ولسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى
به لم يكن السبب سببا لان السبب يفيد الاولوية قطعا وان صار اولى به

وبحق لزم مرجوحية الطرف الاولى به لذاته فيزول بالغير ما هو بالذات
وهو مح س قد يترجح ما بالغير على ما بالذات كالحجر المرمى الى فوق فان ميله
القسرى يترجح على ميله الطبيعى ج ما بالذات دايم بدوام الذات بالضرورة
كالفردية للثلثه والحجر لا يقتضى الميل بالنظر الى ذاته والا لاقتضاه فى حيزه
الطبيعى والثانى باطل اذ ليس له فيه ميل البته لانه انما يميل اليه لا عنه ولا
تكفى فى وجود الممكن او عدمه الاولوية الخارجيه وهى اولويه احد الطرفين
بالنظر الى وجود العله او عدمها لان فرضها اى فرض اولويه احد الطرفين
الخارجيه لا يحيل الطرف الاخر المقابل للطرف الاولى احالة ذاتيه اذ لو
حاله لزم انقلاب الممكن ممتنعا او واجبا وذلك مح واذا لم يحله فلا بد
مع فرض الاولويه الخارجية من الانتهاء الى الوجوب اى وجوب صدور
الممكن عن علته واذا وجب فيضانه عنها وجب لامتناع تخلف المعلول عن
علته التامه وهو اى وجوب الصدور عن العله وجوب سابق على وجود
الممكن سبقا ذاتيا لانه وجب اولا ثم وجد ويلحقه وجوب اخر اذا وجد
لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا الا يخلو عنه اى
عن الوجوب اللاحق قضيه فعليه لان ثبوت المحمول للموضوع بالفعل يلحقه
بالضرورة هذا الوجوب ولهذا سمى بالوجوب بشرط المحمول فثبت ان كل ممكن
موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق والامكان لازم لماهية الممكن
والا لكانت الماهية الممكنه او تمتنع بالذات والثانى باطل لامتناع الانقلاب
بيان الملازمه هو انه لو لم يكن لازما لها لامكن زواله عنها وح تبقى

الماهيه واجبة او ممتنعه ووجوب القضايا الفعليات وهو الوجوب اللاحق
مقارنه جواز العدم لانه لا يخرج الممكن عن الامكان الذاتى لانه لحقه بشرط
لا مطلقا فلا ينافى الامكان وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن لانه
ينفك عنها عند فرض عدم العله ونسبة الوجوب اى وجوب الفعليات الى
الامكان الذاتى نسبته تمام الى نقص لان الوجوب كمال الوجود وقوته والا
مكان نقصه وضعفه ولهذا اذا حصل الوجوب حصلت الماهية بالفعل بخلاف ٣٢
الامكان فان الماهيه معه بالقوة ما لم يحصل الوجوب والاستعداد الحاصل
للماهيه قبل وجودها باعتبار قرب الماهيه من الوجود وبعدها عنه وهو
الامكان الاستعدادى قابل للشدة والضعف فان استعدادا لنطفه مثلا
للانسانيه اضعف وابعد من استعدادا لعلقه لها واستعداد الانسان
للكتابة اشد واقرب من استعداد النطفه لها ويعدم الاستعداد الحاصل
للمركبات قبل وجودها فانه يزول عنها مع خروج الوجود من القوة الى
الفعل ويوجد الاستعداد للمركبات بعد ان لم يوجد كان وجد استعداد
الانسانيه للنطفه بعد ان وجدت النطفه قوله للمركبات احتراز عن
البسائط التى لا علاقه لها بشئ من الموضوع والمادة فان امكانها
ليس استعداديا اذ لا يختلف بالقرب والبعد والوجود والعدم بل
هو لازم لذواتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجود
اتها وهو اى الاستعداد المعبر بالامكان الاستعدادى غير الامكان
الذاتى لان الامكان الذاتى لازم وهذا غير لازم وقد عرفت الامرين

وهذا الامكان فى مقابلة الوجوب والامتناع مطلقا سواء كانا ذاتيين
او بالغير والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او اخذ غير مسبوق
بالعدم سواء كان مسبوقا بالغير او لا فقديم اى فهو وجود قديم
الاول الاخص بالذات والثانى الاعم بالزمان والا اى وان لم يؤخذ
غير مسبوق بالغير او العدم بل اخذ مسبوقا بالغير او مسبوقا بالعدم
فحادث اى فهو وجود حادث الاول الاعم بالذات والثانى الاخص
بالزمان ويعلم منه ان القدم هو كون الوجود غير مسبوق بالغير مطلقا
او بالعدم وان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالغير مطلقا او بالعدم
ولفظة او للتنبيه على ان القدم تفسير هو اعم منه تفسير آخر والحادث
بالعكس وذلك عند القائلين بعدم تحقق الحدوث الذاتى بيان العموم
هو ان الحدوث ذاتى ان كان الوجود مسبوقا بالغير سواء كان مسبوقا
بالعدم اولا وزمانى ان كان مسبوقا بالعدم والقدم فى مقابله الحدوث
فالقدم ايضا ذاتى وزمانى والحدوث الزمانى اخص من الذاتى دلان
ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم يكون وجوده من الغير ضرورة ولا
عكس فيكون القدم الذاتى اخص من القدم الزمانى لما علم ان نقيض
الاعم اخص من نقيض الاخص لما ذكر السبق فى القدم ذكر اقسامه
بقوله والسبق اى التقدم ومقابلاه وهما التاخر والمعية اما بالعلية
اى بسبب علية شئ بغيد وجود شئ آخر كسبق حركة الاصبع على حركة
الخاتم وتاخر حركة المفتاح عن حركة اليد ومعية معلولى علة واحدة

او بالطبع اى بسبب طبع شئ لا تفيد وجود شئ محتاج اليه فى تحققه
كسبق الواحد على الكثير وتاخر المشروط عن الشرط ومعية الجزئين لشئ
واحد او الشرطين له وربما يطلق اسم بالذات على القسمين او بالزمان اى
بسبب الزمان كسبق الاب على الابن وتاخره عن الأب ومعية التوأمين
والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية فى الزمان ويرتفع كل واحد
منهما مع ارتفاع صاحبه والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود
من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر
فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم او بالرتبة اى بسبب الرتبة الحسية
كسبق الامام على المأموم وتاخره عن الامام اذا ابتدى من الامام و
معية المأمومين فى صف او بسبب الرتبة العقلية كسبق الجنس على النوع
وتاخره عن الجنس اذا جعل المبداء الاعم ومعية حصة النوع من الجنس
مع الفصل او بالشرف اى بسبب الشرف كسبق العالم على المتعلم وتاخره
عن العالم ومعية عالمين بعلم واحد على السواء والمتاخر بالزمان او الرتبة
او الشرف يمكن ان يصير بما لغرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتاخره
هو امر عارض غير لازم لذاته واما المتاخر بالمعلولية او الطبع فلا
يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتاخره هو امر لازم لذاته
او بالذات اى بسبب الذات التى يقتضى تقدم بعض اجزائها على بعض
وتأخرها ومعيتها كالزمان الذى يقتضى التقدم والتاخر والمعية لذاته
ويصير الاشياء متقدمة ومتاخرة ومعا بسببه وتحقيق ذلك انه اذا

فرض للزمان اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا لعارض يعرض للاجزاء هـ
تغير الاجزاء بسببه متقدمة ومتاخرة بل تصور عدم الاستقرار الذى
هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم
الاستقرار للشئ آخر فسبق الامس على اليوم وتاخر الغد عن اليوم
ومعيه اجزاء اليوم الذى هو فى التوهم متصل واحد بالذات لا بالعليه
والطبع والرتبه والشرف لتشابه اجزاء الزمان وتساويها فى الحقيقه
ولا بالزمان والا احتاج الزمان الى زمان آخر وتسلسل والحصر اى
حصر السبق ومقابليه فى الاقسام السته حصر استقرائى لا برهانى
لانه لم يردد بين النفى والاثبات على طريق القسمة الحقيقيه وانما اعاد
الجار لعطف الاقسام للتصريح باستقلالها ولهذا لم يعد لعطف العقليه
على الحسية لانها غير مستقله بل هى مع الحسية نوعان من التقدم الرتبى
ومقوليته اى مقوليه كل واحد من السبق والتاخر والمعية على
الانواع السته بالتشكيك لان معنى السبق والتاخر والمعية مشترك
بين انواعها لكن لا على السواء بل يختلف بالاقدمية والاولوية والاشدية
فان المتقدم بالعليه يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والمتقدم بالطبع
اولى بالتقدم من المتقدم بالزمان فان المقتضى لتقدمه هو امر لازم لذاته
واما المتقدم بالزمان فالمقتضى لتقدمه امر عارض غير لازم لذاته والمتقدم
بالرتبه الحسية اشد تقدما من المتقدم بالرتبه العقليه وقس على هذا التاخر
والمعية وتحفظ الاضافه وهى هيئة تكون ماهيتها معقوله بالقياس الى

٣٤ع

تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالتقدم والتاخر
او متوافقتين كالمعيه من الجانبين بين المضافين فى انواعه اى انواع كل
واحد من السبق والتاخر والمعية وهى الانواع السته المذكورة لكل واحد
منها والمعنى بانحفاظ الاضافه هو انحفاظ اضافه كل منهما الى صاحبه
فان المتقدم هو متقدم المتاخر والمتاخر هو متاخر المتقدم من كل نوع
وكذا المعية لان وجوب الانعكاس من خواص الاضافه كما يجئ انشاء الله تع
وقوله تحفظ الاضافه اشارة الى ان السبق والتاخر والمعيه من
مقوله الاضافه التى هى النسبة المتكررة كالابوة لا من النسب التى هى غير الا
ضافه كالاين مثلا فان الاضافه لا تحفظ بين المضافين فى انواعها
لانها وان كانت ماهيتها معقوله بالقياس الى تعقل شئ آخر لكن ذلك
الشئ الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التى لا يوجد
الطرفان فيها من حيث هى نسبة هى غير الاضافه والنسبه التى يوجد الطرفان
فيها هى الاضافه التى التى تحفظ بين المضافين وحيث وجد التفاوت
فى كل واحد من السبق والتاخر والمعيّة لكونه مقولا على ما تحته بالتشكيك
امتنع جنسيته لامتناع وقوع التفاوت فى اجزاء الماهيه لان مقوليه
الماهيه واجزاءها على الجزئيات بالتواطؤ فاطلاق الانواع على الاقسام
لغوى لا اصطلاحى والتقدم دائما يحصل بعارض زمانى للمتقدم كوقوعه
فى زمان اول او بعارض مكانى لكونه اقرب مما هو مبداء بالوضع او بعارض
غيرهما لازم كتقدم الجزء على الكل لكونه محتاجا اليه وتقدم العله على

المعلول باعتبار التاثير ومفارق كتقدم العالم على المتعلم باعتبار التكميل
فى الفضيله والمقتضى للتقدم بالذات هو ذات المتقدم لا غير فلا يكون
بعارض قطعا ش تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض باعتبار التجزئة
لان الزمان ليس له ماهيه غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال
لا تجزى الا فى الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر
قبل التجزئة ج التقدم والتاخر لا يتوقفان على التجزئة بل مجرد تصور عدم
الاستقرار الذى هو حقيقه الزمان يستلزم تصورهما كما سيرو قس
على هذا التاخر والمعية فانا اذا انظرنا الى الماهية من حيث هى هى لم تكن
متقدمة على غيرها ولا متاخرة ولا معا وانما يعرض لها التقدم والتاخر
والمع باعتبار امر آخر خارج عنها وهو بين والقدم والحدوث الحقيقيان
اى الذاتيان وهما كون الوجود غير مسبوق بالغير وكونه مسبوقا
بالغير كامر لا يعتبر فيهما الزمان والا اى لو اعتبر الزمان فى القدم و
الحدوث الحقيقين تسلسل والتالى باطل بيان الملازمة هو انه اذا
اعتبر فيهما الزمان فلا يخلو من ان يكون الزمان المعتبر فيهما قديما او حادثا
وعلى التقديرين يعتبر فيه الزمان اذ التقدير انه معتبر فيهما وينقل
الكلام الى الزمان المعتبر فى قدم الزمان او حدوثه بانه قديم او حادث
وهكذا الى غير النهايه ولزم التسلسل والقدم والحدوث المجازيان يعتبر
فيهما الزمان كما عرفته والحدوث الذاتى وهو كون الوجود مسبوقا بالغير
اى ثابت للممكنات اولا متحقق سواء كان مسبوقا بالعدم لان الموجود

عن الغير

عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج
فالحالة التى له منفردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود
ولا عدم فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو
الحدوث الذاتى ش الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه
يستحق اللا وجود فان المستحق للا وجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق
بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللا وجود ج الممكن بحسب العقل
لا يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود
علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له اما بحسب
الخارج فانه اذا لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا وهذا معنى استحقاق
العدم فيكون وجوده عن الغير ويكون مسبوقا به ضرورة وانما خص
الحدوث الذاتى بالاثبات للاختلاف الواقع فيه دون الحدوث
الزمانى والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ القدم هو
الموجود فى الخارج الذى يلحقه القدم باعتبار كونه غير مسبوق
بالغير فالقدم فى نفسه اعتبار عقلى متعلق بشئ خارجى وليس فى
الخارج موجود هو القدم من حيث تعلقه بالشئ الخارجى ومن
حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج لكون العقل فى الخارج
وله بهذا الاعتبار قدم او حدوث يعتبره العقل وكذلك الحادث
بعينه فهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلى اذ
لا يمكن للعقل ان يعتبرهما من حيث هما موجودان يلحقهما القدم

والحدوث الى لا نهاية فينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ولا تسلسل
وتصدق المنفصلة الحقيقية منهما اى من القدم والحدوث الحقيقيين
فى الموجود لانه لا يخلو من ان يكون مسبوقا بغيره اولا والاول حادث
والثانى قديم فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان والا لزم اجتماع النقيضين
اوارتفاعهما وتصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتى والغيرى
فى الموجود لانه لا يخلو من ان يكون مستغنيا عن الغير اولا والاول
واجب لذاته والثانى واجب لغيره فهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وتصدق
الحقيقية من الامتناع الذاتى والامتناع الغيرى بمثل مامر ويستحيل
صدق الوجوب الذاتى على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التى
هى غيره وكل مفتقر ممكن لذاته وكل ممكن لذاته يستحيل ان يصدق
الوجوب الذاتى عليه فكل مركب يستحيل صدق الوجوب الذاتى عليه
ولا يكون الذاتى اى الواجب بالوجوب الذاتى جزءا من غيره بحيث
يحصل منه ومن غيره حقيقة محصّلة لان كونه جزء الذلك الغير اما صفة
كمال اولا فان لم يكن وجب نفيه عن الواجب لذاته وان كان كان الواجب
مستكملا بغيره وهو محال ولا يزيد وجوده اى وجود الواجب الذاتى
عليه ونسبته اى ولا يزيد نسبته الوجود نعنى به الوجوب الذاتى
عليه اى على الواجب بالوجوب الذاتى والا اى لو كان الوجود او
الوجوب زايدا عليه لكان الواجب لذاته ممكنا والتالى باطل لامتناع
الانقلاب بيان الملازمة هو انه لو كان الوجود او الوجوب زايدا عليه

في خواص الواجب ٥ س

٦ س

لكان عارضا له ولا يجوز أن يكون معلولا لذاته لانا نعلم بالضرورة ان
تاثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود والوجوب والشئ لا يكون
مشروطا بنفسه فاذن وجوده ووجوبه من غيره وكل ما هو كذلك فهو
ممكن فالواجب لذاته ممكن واذا لم يكن شئ منهما زايدا عليه وامتنع ان يكون
داخلا فيه لامتناع تركب الواجب لذاته فهو نفس حقيقته ثم استشعر اعتراضا
بان ماهية الواجب لذاته غير معلومة للبشر والوجود معلوم اوّلى التصور
ينتج من الثانى ان ماهية الواجب غير الوجود واشار الى جوابه بقوله والوجود
المعلوم هو الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل المقول بالتشكيك
على وجوده الخاص ووجود الممكنات اما الوجود الخاص به فلا يكون
مقولا بالتشكيك لانه لا يقال على غيره اصلا ولا يكون معلوما مثل ماهيته
فالحقيقة التى لا يدركها العقول هى وجوده الخاص المخالف لساير
الوجودات بالهوية الذى هو المبداء الاول لجميع الموجودات فيكون
حقيقته غير معلومة وكون الوجود معلوما يقتضى مغايرة حقيقته
للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص ثم استشعر اعتراضا بان
طبيعة الوجود ان اقتضت العروض كان وجود الواجب عارضا وان
اقتضت اللاعروض كان وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها
وان لم تقتض شيئا منهما كان العروض واللاعروض بعلة خارجة عن طبيعة
الوجود فيكون تجرد الواجب محتاجا الى علة فاجاب بقوله وليس
الوجود طبيعة نوعية على ماسلف من انه مقول على افراده بالتشكيك

لان الطبيعة النوعية تكون فى الافراد على السواء وتقع عليها بالتواطوء
والوجود ليس كذلك فجاز اختلاف جزئياته فى العروض وعدمه اى
عدم العروض واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوى
مع ان نور الشمس تقتضى ابصار الاعشى بخلاف ساير الانوار وذلك
لاختلاف ملزومات النور ثم استشعر اعتراضا آخر بان الماهية قد تكون
علة لصفتها كالمثلثة للفردية وذلك تقتضى كونها موثرة من غير اقترانها
بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل هى مع الوجود ولا يلزم
من ذلك كونها معدومة بل انما تكون موثرة من حيث هى هى لا من حيث
هى موجودة او معدومة فيجوز ان تكون ماهية الواجب لذاته علة
لوجوده فاجاب بقوله وتاثير الماهية من حيث هى فى الوجود غير
معقول لان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة
لا تقتضى انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود
وهى هى محال فضلا عن ان تكون موثرة فاذن لا يتصور كونها موثرة فى
الوجود الذى لا تنفك حالة التاثير عنه س هذا اذا كان التقدم خارجيا
كالزمانى اما التقدم بالعدم فهو فى الذهن لا فى الخارج ج انا نعلم بالضرورة
ان تاثير العلة مشروط بوجودها س الضرورة انما تكون بالنسبة
الى التقدم الفاعلى لا العلى ج التقدم العلى ههنا هو التقدم الفاعلى لا
سيما ساير العلل للوجود خصوصا للوجود الواجبى والنقض بالقابل
للوجود بان يقال كما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة

عليه بالوجود كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود ظاهر البطلان
لان هذا النقض مبنى على تصور ان للماهية ثبوتا دون وجودها ثم ان
الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا
تجرد عن الوجود الا فى العقل كما عرفت فالماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
فى العقل فقط والوجود المشترك المقول بالتشكيك على موضوعات يتكثر
هو بها من المحمولات العقلية وهى معقولات مطلقة مقولة على موضوعات
هى محال لا تستغنى هى عنها فى تقيدها ولا تحصل فيها لامتناع استغنائه عن
المحل لما عرف من انه قايم بالماهية من حيث هى هى وعارض لها وحصوله
فيه اى ولامتناع حصول الوجود فى المحل بحسب الخارج لما عرف من ان
زيادته فى التصور فقط واتصاف الماهية به امر عقلى واذا امتنع استغناؤه
عن المحل بحسب الذهن وامتنع حصوله فيه بحسب الخارج كان من المحمولات
العقلية ضرورة وهو اى الوجود المقول بالتشكيك من المعقولات الثانية
التى تلحق المعقولات الاولى التى هى حقايق الموجودات فوجود الوجود
من المحمولات العقلية لا من المعقولات الثانية وكون الشى موضوعا او محمولا
بالعكس والوجود منهما جميعا فبينهما عموم من وجه وكذا العدم المقول
على العدمات والمعدومات من المعقولات الثانية التى لم توجد فى الخارج
صورة تطابقها اذ ليس فى العين ماهية هى العدم وكذا جهاتهما اى جهات
الوجود والعدم وهى الوجوب والامتناع والامكان من المعقولات الثانية

وذلك لان امكانات الموجودات الممكنة فى انفسها امور لازمة لماهياتها
عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب
والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف
بالامتناع لا يمكن ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثرت
مختلفه هى موجودات العالم باسرها وكذا الماهية من المعقولات الثانيه
لان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه
الخارجة عنه وما يصدق عليه الماهيه كالانسان من المعقولات الاولى
والماهية مستندة اليه من حيث العقل وكذا الكليه والجزئية من المعقولات
الثانيه لان ما حصل فى العقل من المعانى ان منع نفس تصوره من وقوع
الشركه فيه فهو جزئى كهذا الانسان وان لم يمنع فهو كلى كالانسان فالكليه و
الجزئية انما تصدقان عليه باعتبار العقل وليس فى الخارج موجود هو الكلية
والجزئية وكذا الذاتية والعرضيه من المعقولات الثانيه لان الذاتى قد
يطلق على الكلى الذى يكون جزء ماهيه الشئ وعلى المحمول الذى يمتنع انفكاكه
عن الشئ او يمتنع رفعه عن ماهيه الشئ او يجب اثباته للماهية فيقال له محمول
ذاتى ومقابله محمول عرضى وقد يطلق الذاتى على الحمل اذا كان الموضوع مستحقا
لموضوعيه المحمول او كان المحمول اعم من الموضوع او كان المحمول حاصلا للموضوع
بالمواطاة او باقتضاء طبعه او كان المحمول دايم الثبوت للموضوع او كان حاصلا
للموضوع بلا وسط او كان مقوما للموضوع او كان لاحقا للموضوع لا لامر اعم
او اخص فيقال له حمل ذاتى ومقابله حمل عرضى وكل محمول فهو كلى لان

الجزئى الحقيقى من حيث هو جزئى حقيقى لا يحمل على غيره والا لكان تشخصه
حاصلا له ايضا لاستلزام حصول الكلى للشئ حصول الجزء له فلا يتميز
الجزئى به عن كل ما عداه فلا يكون الجزئى جزئيا ولا التشخص تشخصا هف
وقد عرف ان الكليه من المعقولات الثانيه وكون الشئ محمولا على شئ امر عقلى
من المعقولات الثانيه وسيجئ تحقيقه وكذا الجنسية والفصليه والنوعيه
من المحمولات العقليه والمعقولات الثانيه لانها من الكليات التى لا يوجد
فى الخارج شئ يطابقها وسيجئ تحقيق هذه الثلثه وللعقل ان يعتبر النقيضين
كالسلب والايجاب معا وذلك لانه يتصور التناقض بينهما ولا يمكن تصوره
الا بعد تصورهما لتوقف تصور النسبة بينهما على تصورهما ويحكم بينهما بالتناقض
بان يحكم بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا استحاله فيه اى فى اعتبارهما
والحكم بينهما بالتناقض لان ذلك لا يستلزم اجتماعهما فى الخارج لان الا
عتبارات العقليه لا توجد فى العقل على انها صور اشياء فى الخارج حتى يلزم
المحال بل توجد فيه على انها احكام موجودات فى الخارج واحكام الموجودات
غير موجودة فى الخارج من حيث هى احكام بل تكون موجودة من حيث هى
محكوم عليها باعتبار آخر وللعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء الخارجية
حتى يتصور عدم نفسه وذلك لانه يمكن ان يتصور العدم المطلق ويمكن ان
يضيفه الى جميع الماهيات فيمكنه ان يضيفه الى نفسه فيتصور العقل عدم نفسه
وان يتصور عدم العدم وانما يحصل تصور عدم العدم بان يتمثل العدم
فى الذهن وذلك بان يحصل له فيه صورة معقوله متميزة عن صورت

الوجود ويرفعه اى ويرفع العقل العدم المتمثل الذهن فان رفعه يستلزم
تمثل رفعه فى الذهن ضرورة وهذا عين تصور عدم العدم وانما مثل
له بالتمثل اذ قد يطلق على الوجود ايضا وهو اى عدم العدم ثابت باعتبار
اى باعتبار انه متصور لان كل متصور ثابت فى الذهن قسيم للثابت باعتبار
آخر اى باعتبار انه سلب ورفع لان كل ما هو كذلك فهو غير ثابت من حيث
هو كذلك لانه مقابل له ولا يصح الحكم عليه اى على عدم العدم من حيث هو
ليس ثابت الا ايجابا ولا نفيا لان الحكم يقتضى الثبوت الذهنى قطعا ثم استشعر
اعتراضا بان قولك لا يصح الحكم عليه حكم عليه فتناقض فاشار الى جوابه
بقوله ولا يناقض هنا لان صحة الحكم باعتبار انه ثابت فى العقل لا من حيث
انه ليس ثابت اصلا ويمكن ان يكون الضمير فى وهو وعليه عايدا الى
العدم وتوجيهه ظاهر مما مر ولهذا اى ولاجل انه لا تناقض هنا نقسم
الموجود الى ثابت فى الذهن وغير ثابت وقسمته اليهما تستدعى تصورها
فما ليس بثابت فى الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور لكنه ليس بثابت
فيه من حيث انه سلب لما هو فيه فلا تناقض وفى بعض النسخ والا تناقض
اى ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت والا لزم التناقض لانه
من حيث يصح عليه الحكم ثابت فيصدق ما ليس بثابت من حيث انه ليس
بثابت يصح الحكم عليه وكل يصح الحكم عليه فهو ثابت فما ليس بثابت من حيث
هو ليس بثابت ثابت فلزم التناقض فعلى هذا قوله ولهذا متعلق بقوله
والعقل يحكم بينهما اى ولهذا يحكم بين الثابت فى الذهن وغير الثابت

فيه بالتمايز

فيه بالتمايز والحكم بالتمايز بينهما يتوقف على تصورها فما ليس بثابت فى الذهن
يكون ثابتا فيه لكنه غير ثابت فيه من حيث انه سلب لما هو فى الذهن فلا
تناقض ثم استشعر اعتراضا بان الحكم بالتمايز بينهما لا يتوقف على ثبوت غير
الثابت فى الذهن والا لكان لغير الثابت هوية مغايرة لهوية الثابت ومحال
ان يكون لغير الثابت هوية اذ لا هوية للعدم فاجاب بقوله وهو اى الحكم
بالتمايز لا يستدعى الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بامتياز الهوية
عن اللاهوية وليس للاهوية هوية مع ثبوتها فى الذهن فلا يلزم ان يكون
لغير الثابت هوية ولو فرض له اى لغير الثابت هوية مغايرة لهوية الثابت
لكان حكمها اى حكم الهوية المفروضة لغير الثابت حكم الثابت من حيث
هى هوية لغير الثابت فى الذهن باعتبار الهوية العقلية داخل فى الثابت
وباعتبار اللاهوية الذاتية مقابل للثابت ولا امتناع فى كون الشئ قسما
من الشئ وقسيما له باعتبارين اذا كانا من الامور العقلية واذا حكم
الذهن على الامور الخارجية بمثلها من الامور الخارجية كقولنا الانسان
حيوان بمعنى ان ما هو انسان فى الخارج فهو حيوان فى الخارج وجب
التطابق بين حكم الذهن وما هو خارج عن الذهن فى صحيحه اى صحيح
الحكم اذ لو لم يوجد التطابق بينهما لم يكن الحكم صحيحا صادقا وهو ظاهر
والا اى وان لم يحكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها بل حكم على الامور
الخارجية بالامور الذهنية كقولنا الانسان ممكن وعكس هذا ظاهر
البطلان او حكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية كقولنا الامكان

٤٢

مقابل للامتناع وقولنا النوع كلى فلا يجب التطابق بين حكم الذهن وما فى
الخارج لان الاعتبارات العقليه لا توجد فى العقل على انها صوره شى فى الخارج
حتى يكون حكم الذهن مطابقا له ويكون صحيحه اى صحيح الحكم بالامور الذهنيه
على الامور الخارجية او الذهنيه باعتبار مطابقته لما فى نفس الامور اى للحكم
الحاصل فى نفس الامر يعنى العقل الفعال روح القدس الذى اذا اتصلنا به ادينا
وكتب فى قلوبنا العلوم وعلى حسب الاستعداد القريب والبعيد والافكار تستعد
النفس للاتصال به والقبول منه واستدل على وجوده بان ادراك الشئ هو
وجود صورته فى المدرك والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم مالتلك
الصورة لا من كل الوجود بل مع امكان وجودها اى وقت شاء فههنا شئ
غير المدرك بالذات حافظ للمدرك تكون الصورة العقليه حالة الذهول
موجودة فيه بالفعل اذا وقع بين المدرك وبينه اتصال ما ارتسم فيه
الصورة الخاصه باستعداده الخاص واذا اعرض عنه الى جانب الحس
او الى صورة اخرى انمحى النقش الذى كان اولا كمرآة اقبلت فقلت واعرضت
فتخلت ش هذا يستلزم لانتقاشه بالصور الكاذبة لتحقق ذهول النفس
عنها واستعداد ج انما يرتسم منه فينا بعض الصور دون بعض لاحكام
خاصة هى مثل الاستعدادات الصور الكاذبة الخاصة الحاصلة من الاله
دراكات فى النفس الجزوية السابقة المعدة لادراك الكليات انتهى لا
دراكات الكلية المتناهية المتأدية الى المدرك الكلى فظهور الصور فيها
انما تكون بحسبها كما فى المرآة اذ الصورة المستديرة الكبيرة الساكنة مثلا

٤٣

فى المرآة المستطيلة الصغيرة المتحركة انما تظهر مستطيلة صغيرة متحركة بحكم
المشاهدة هكذا ينبغى ان تتصور الحال فى الصور العقليه والغير المطابقه
لئلا يتوهم ارتسامه بها وكان صحيح الحكم بهذا الاعتبار ليس باعتبار مطابقته
لما فى الخارج فكذلك ليس باعتبار مطابقته لما فى الذهن من الصور لامكان
تصور الكواذب فانه قد يتصور كون الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صدق
الحكم باعتبار مطابقته لما فى الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقا لان
له صورة ذهنيه مطابقه لهذا الحكم ويعلم من هذا ان الحكم على الحاصل فى الذهن
قد يكون بحيث يجب مطابقته لما فى الخارج وقد يكون بحيث لا يجب وذلك لان
اعتبار حصول الانسان فى الذهن من حيث هو ماهيه الانسان غير اعتبار
حصوله فى الذهن من حيث هو صورة ذهنيه فان الاول هو تعقل الانسان
والثانى هو الصورة المتعقل للانسان والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار
الاول وجب ان يطابق الخارج الا ارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا
حكم بالاعتبار الثانى لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان
الخارج بل حكم على الذهنى وحده ثم الوجود والعدم قد يحملان على غيرهما
اعنى الوجودات والعدمات بالمواطاة وعلى الماهيات بالاشتقاق كقولنا
الانسان موجود وشريك البارى معدوم وقد يربط بهما المحمولات كقولنا
الانسان يوجد له الكتابة الانسان يعدم عنه الكتابه فالمحمول ههنا هو الكتابه
والوجود والعدم رابطتان احديهما رابطه الثبوت والوصل والاخرى رابطه
السلب والفصل والحمل بالمواطاة يستدعى اتحاد الطرفين اى الموضوع

٣٨ فى تقسيم حمل الوجود والعدم على الماهيات

٣٩
٤٦

موضوعه الموضوع لذات الموضوع ومنه ما لا يجب ومنه ما هو بالطبع او لا
بالطبع او غير ذلك مما مر فى بحث الذاتيه والعرضيه وليست الموصوفيه
كموصوفيه الجسم بالبياض ثبوتيه بل هى من الاعتبارات العقليه والا تسلسل
الموصوفيه لانها ح تكون عرضا قائما بالمحل فاتصاف المحل بها يستدعى موصوفيه
اخرى ثبوتيه وننقل الكلام اليها وتتسلسل ثم الموجود قد يكون بالذات و
هو الموجود القائم بذاته كالجوهر وقد يكون بالعرض وهو الموجود القائم
بغيره كالعرض او نقول الموجود بالذات هو الموجود فى العين والموجود
بالعرض هو الموجود فى الذهن وفى بعض النسخ بدل ثم الموجود بيانه
ان الوجود قد يكون بالذات وهو وجود الشئ فى نفسه كوجود الجسم
ووجود البياض وقد يكون بالعرض وهو وجود شئ آخر له كوجود الجسم
ابيض فى قولنا الجسم يوجد له البياض فالوجود بالذات ما يكون الوجود
محمولا وبالعرض ما يكون رابطة واما الموجود فى الكتابه الدالة بالوضع
على العبارة فى والعبارة الدالة بالوضع على الذهن الدال على الخارجى
بالطبع فمجازى اى فموجود مجازى لا موجود حقيقى لامتناع ان يكون
المعنى موجودا فى الكتابه والعبارة والعلاقة المجوزة لاطلاق انه
موجود فيهما هى الدلالة والمعدوم بعينه اعنى مع جميع عوارضه المشخصه
لا يعاد اى لا يوجد ثانيا لوجوه خمسة فاقوله لامتناع الاشارة اليه اذ لم
يبق له ماهيه ولا هويه ثابتة حتى يشار اليه فى الاعيان واذا امتنع
الاشارة الى المعدوم فلا يصح الحكم عليه حالة العدم بصحة العود لان الحكم

٤٠ فى ان المعدوم لا يعاد

٤٧

بثبوت الوجود ثانيا للمعدوم وان كان بالامكان يقتضى ان يكون المعدوم
مشارا اليه فى الاعيان اما محققا او مقدرا لان هذه القضيه ان كانت خارجيه
شرط فيها صدق الطرفين على الموجود الخارجى وان كانت حقيقيه شرط
امكان صدقهما على الموجود الخارجى لان الحقيقيه هى انه اذا فرض صدق
الموضوع على شئ فى الخارج صدق عليه المحمول ش الحمليه انما تصدق
باحد الاعتبارات الثلثه الخارجى والحقيقى والذهنى لان ان شرط صدق
باحد الاعتبارات الطرفين على الموجود الخارجى فهو الخارجى والا فان
شرط امكان صدقهما عليه فهو الحقيقى والا فالذهنى وهو ان تصدق الموضوع
والمحمول على ما وجد فى الذهن كقولنا اجتماع النقيضين محال وح لم لا يجوز ان
تصدق هذه القضية ذهنيه ويكون الحكم على المعدوم الموجود فى الذهن
بصحة العود فى الخارج ج لزم ان يكون المعدوم متمايزا فى الذهن لا فى الخارج
لان الحكم عليه بصحة العود فى الخارج يقتضى ثبوته او امكان ثبوته لما عرفته
وامتنع ان يكون المعدوم من حيث هو معدوم ثابتا بل هو ليس بشئ ب قوله
ولو اعيد المعدوم بعينه تخلل العدم الذى هو نفى صرف بين الشئ ونفسه
اما الملازمة فلان المعاد بعينه هو المبتداء واما الثانى فظاهر البطلان
لظهور امتناع تخلل النفى بين الشئ الواحد بعينه ج قوله ولو اعيد المعدوم
لم يبق فرق بينه اى بين المعاد وبين المبتداء اما الملازمة فلوجوب ان
يعاد جميع الخواص التى كان هو بها هو والا لما كان المعاد هو بل غيره واما
بطلان الثانى فلانه يلزم ان يكون مبتداء من حيث انه معاد ولزم منه ان

والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه آخر لانهما لو اتحدا من كل الوجوه كان
الحمل هدرا ولما صح الحمل الا في الالفاظ المترادفه وهو باطل ولو تغايرا من كل
الوجوه لما صح ان يقال احدهما هو الآخر فقولنا المثلث شكل ليس معناه ان
حقيقه المثلث هي حقيقه الشكل ولكن معناه ان الشئ الذي يقال له مثلث هو
بعينه يقال له شكل وجهة الاتحاد قد تكون احدهما اي الموضوع بعينه او المحمول
بعينه وقد تكون شيئا ثالثا مغايرا لهما فما به الاتحاد شئ واحد وهو كالتثليث المضاف
الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان
المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل
محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال الشكل مثلث وقد يكون
شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق
المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وح ان جعلا
موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما والتغاير اي تغاير
الموضوع والمحمول لا يستدعي قيام احدهما بالآخر اذ نصدق الانسان حيوان
وليس احدهما قائما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم منهما بالآخر مع الآخر في
القيام لو استدعاه اي قيام احدهما بالآخر والا لزم على تقدير حمل الوجود
اعتبار العدم مع الوجودات الخاصة في قيام الوجود بها واعتبار المعدومية
مع الماهيه في قيام الموجوديه بها وعلى تقدير حمل العدم اعتبار الوجود مع
العدمات الخاصة في قيام العدم بها واعتبار الموجوديه في قيام المعدومية
بها وذلك باطل فالتغاير لا يستدعي شيئا من الامرين واثبات الوجود

للماهيه كقولنا ماهيه الانسان موجودة لا تستدعي وجودها اولا في الخارج
لما مر من ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي وسلبه عنها اي سلب الوجود عن
الماهية كقولنا العنقاء ليس بموجود في الخارج لا يقتضي تميزها عن غيرها
وثبوتها في نفسها لان المسلوب عنه هو الماهية نفسها لا الماهية مع غيرها من
التميز والثبوت بل يقتضي نفيها لا اثبات نفيها للماهيه بمعنى ان تكون الماهية
متحققه ويثبت لها النفي فاذن لا تكون وجودها شرطا في سلب وجودها
عنها وثبوتها في الذهن عند سلب الوجود عنها لا يقتضي كون وجودها شرطا
لسلب وجودها عنها لان ثبوتها في الذهن وان كان لازما عند سلبه عنها لكنه
ليس شرطا في سلب الوجود عنها اذ لا يراد ان الوجود مسلوب عنها بشرط كونها
في الذهن صفه مغايرة لها والمسلوب عنه هو الموصوف اعني الماهيه فقط لا
باعتبار كونها موصوفه بهذه الصفه او بغيرها والحمل والوضع من المعقولات
الثانيه لان كون الشئ محمولا على شئ امر عقلي وليس في الخارج حمل ولا وضع
فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس
في خارج العقل امرا زايدا على البياض وعلى موضوعه فالثابت في الخارج
هو الانسان والبياض لا حمل الابيض على الانسان يقالان على ماتحتهما و
بالتشكيك لان حصول كل منهما في جميع افراده لا على السوية بل حصوله في بعض
الافراد اشد واقوى او اقدم او اولى وفي البعض الآخر اضعف وغير اقوى
او غير اولى او غير اقدم فان من الحمل ما هو ضروري او دايمي ازلي
او ذاتي او وصفي او وقتي او لا ضروري او لا دايمي ومن الوضع ما يجب

لا يكون معادا هذا خلف قوله ولو اعيد المعدوم بعينه صدق المتقابلان
وهما المبتدأ والمعاد عليه دفعة واحدة في زمان واحد من جهة واحدة
وهو محض بالزمان قوله ولو اعيد الزمان المعدوم بعينه لزم التسلسل
في الزمان والتالي باطل اما الملازمة فلانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد
لا بالماهية ولا بالوجود ولا بصفات الوجود والا لم يكن الزمان المعدوم
بعينه معادا بل بالقبليه والبعديه لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد
فيه تارة ويعدم فيه اخرى ويمكن عوده ويتسلسل ثم استشعر معارضة بان
ما وجد ثم عدم كان قابلا للوجود والقابليه لا تنفك عنه والا لزم انقلاب
الممكن ممتنعا وح يصح ان يعاد فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فاجاب بقوله
والحكم على المعدوم بعد العدم بامتناع العود لامر لازم للماهيه اي لماهية
المعدوم وهو امتناع الاشاره اليه لا لاجل الماهيه من حيث هي هي والحكم
بامتناع العود لامر لازم لها لا يقتضي الحكم بامتناعه مطلقا حتى لزم الا
نقلاب وقسمة الموجود الى الواجب والممكن بان الموجود اما ان يكون
مستغنيا عن غيره او يكون محتاجا والاول واجب والثاني ممكن قسمة ضرورية — ٤١ في قسمة الموجود الى الواجب والممكن
لانها حقيقيه لامتناع اجتماعهما صدقا وكذبا وردت هذه القسمة على الموجود
من حيث هو قابل للتقييد بقيد من القيود الوجودية او العدمية وعدمه
اي لعدم التقييد بقيد من القيود يعني وردت القسمة على الموجود بلا شرط
الاطلاق والتقييد لا على الموجود بشرط الاطلاق فانه لا يوجد الا في العقل
فلا يوجد في القسمين الخارجيين ولا على الموجود المقيد بقيد من الوجوب

او الامكان او بعدم قيد منهما فانه يجب ان يكون مورد القسمة مشتركا
والموجود بشرط شئ اي بشرط لا شئ من الوجوب والامكان ليس مشتركا بين
الواجب والممكن بل المشترك هو الموجود لا بشرط شئ منهما مع تجويزه حتى
يضاف اليه قيد منهما ويصير معه قسما والحكم على الممكن بامكان الوجود
حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود مع الماهيه لانها مع اعتبار
العدم لا تقبل الوجود ومع اعتبار الوجود لا تقبل العدم لاستحاله الجمع
بينهما فاستحال الحكم بالامكان مع احد الاعتبارين والحكم بامكان الوجود
على الماهيه لا باحد الاعتبارين حكم على الماهيه من حيث هي هي لانها
من هذه الحيثيه تقبل احدهما لا بعينه فتكون ممكنه ثم الامكان قد يكون
آلة للعاقل في التعقل اي في تعقله شيئا آخر وذلك بان لا ينظر العاقل
فيه بل ينظر به فيما هو ممكن ويعرف به حاله من انه موجود او معدوم
جوهر او عرض او غير ذلك وقد يكون معقولا باعتبار ذاته وذلك
بان ينظر العاقل في الامكان نفسه ويعرف حاله من انه ثبوتي او عدمي
او غير ذلك فالشئ اذا نظر فيه يكون معقولا باعتبار ذاته كما اذا نظر
في الكلي من حيث انه تمام ماهيه الشئ او داخل فيها او خارج عنها
واذا نظر به في شئ آخر يكون آلة في التعقل كما اذا نظر بواسطة الكلي
في افراده من حيث انها ممتنعه او ممكنه لم توجد في الخارج او وجد منها
واحد او كثير وقد مثل بان العاقل اذا عقل السماء بصورة في عقله وحكم
عليها بالجوهرية مثلا تكون الصورة آلة في التعقل واذا عقل الصورة
نفسها وحكم عليها بانها قايمه بالعقل مثلا تكون معقوله باعتبار ذاتها

٤٢ في البحث عن الامكان

وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي لان المحكوم عليه كما مر
هو الماهيه لا باعتبار الوجود والعدم والمحكوم به ايضا عرض انه اعتبار
عقلي فكون الحكم اعتباريا ضرورة فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل
الفعال من الصور لما في الخارج ولا لما في الذهن لما مر ش لو كان كون حكم
الذهن اعتباريا موجبا لاعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع الاحكام
الصادقة كذلك لان الحكم مطلقا اعتباري وليس كذلك لان الحكم بالامور ٥٠
الخارجية مثلها يعتبر مطابقته لما في الخارج كما مر ج سلمنا ان جميع الا
حكام الصادقة كذلك فان المطابق لما في الخارج مطابق لما في نفس الامر
البته لانتقاش العقل الفعال الذي هو اللوح المحفوظ والكتاب المبين
المشار اليه في قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا في كتاب مبين بصور جميع الاشياء فكل حكم صادق فهو مطابق لما في
نفس الامر نعم لو كان الحكم خارجي على خارجي يجب مع ذلك مطابقته
لما في الخارج والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي يرجح احد طرفيه على ٤٣
الآخر حكم ضروري لان من تصور الممكن وتصور حاجته الى المؤثر حكم
بنسبة احدها الى الآخر حكما ضروريا وخفاء التصديق الذي هو حكم
على تصور بتصور لخفاء التصور اي تصور المحكوم عليه او المحكوم به او كليهما
غير قادح في ضرورته لان التصديق الضروري هو الذي لا يتوقف جزم
العقل فيه الا على تصور طرفيه وان كان كل منهما او احدهما كسبيا فخفاء
هذا الحكم لخفاء التصور الواقع في هذه القضيه لا يقدح في كونه ضروريا

ثم استشعر اعتراضا بان الممكن لا يجوز ان يحتاج الى المؤثر لان موثرية
المؤثر لا سكانها تحتاج الى مؤثرية اخرى وتسلسل فاجاب بقوله
والموثرية اي مؤثرية الموثر في الممكن اعتبار عقلي لانها نسبة بينهما
فلا يحتاج الى المؤثر في الخارج لانها انما تثبت في الذهن عند تعقل
صدور الممكن عن المؤثر فاستشعر اعتراضا آخر بان المؤثر لا يجوز ان
يؤثر في الممكن لانه لو اثر فيه حال وجوده لزم تحصيل الحاصل ولو اثر فيه
حال عدمه وحال العدم لا اثر فلا تاثير فاجاب بقوله والمؤثر يؤثر في
الاثر من حيث هو هو لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم
فلا يلزم المحذور ولم يلزم الواسطة لان الاثر من حيث هو وان كان
غير الاثر من حيث هو موجود او معدوم لكنه لا يخلو عن احدهما ش
لو كان الاثر لا يخلو عن احدهما فتاثير المؤثر ايضا لا يخلو عن احدي
الحالتين ولزم المحذور ج منع الملازمة لان وجود الممكن الى المؤثر مستند صح
وعدمه مستند الى عدم المؤثر فكيف يحقق احدى الحالتين وتاثيره
اي تاثير المؤثر في الماهية من حيث هي هي وذلك بان يحققها لا في
وجودها بان يحققه لامتناع تحقق الوجود ولا ستحاله تاثير المؤثر
فيه فانه يلزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم تاثير الغير فيه
وهو محال لان الوجود يستحيل ان لا يكون وجودا سواء ارتفع الغير
او لم يرتفع وعدم الممكن المعلول مستند الى عدم علته لا بمعنى ان
يكون عدم علته علة كامله او علة فاعليه بل بمعنى انه اذا رفعت

رفع المعلول فاسند رفعه الى رفعها في العقل على ما مر في تمايز الا
عدام والممكن الباقي مفتقر حالة البقاء الى المؤثر لوجود علته اي علة ٤٤
افتقاره الى المؤثر وهي الامكان كما عرفته وهو ضروري اللزوم للممكن
والا يلزم الانقلاب فهو ابدا مفتقر الى المؤثر لاستلزام وجود العله
وجود المعلول والمؤثر الذي افتقر اليه الممكن الموجود يفيد البقاء
اي الاستمرار بعد الاحداث فتاثيره بعده في امر جديد هو البقاء لا ٥٢
في الذي كان حاصلا حتى يلزم تحصيل الحاصل ولهذا اي ولاجل ان الممكن
الباقي مفتقر الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن وهو الممكن الذي لا
يكون وجوده مسبوقا بالعدم بحسب الزمان كما مر الى المؤثر الموجب
وهو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل لان كون الممكن غير مسبوق بالعدم
لا ينافي كونه واجبا بمؤثر موجب لو امكن المؤثر الموجب ولا يمكن استناده
اي القديم الممكن الى المؤثر المختار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك ويرادفه القادر لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد
انما يتوجه نحو تحصيل ما هو غير حاصل وما حصل بعد العدم فهو حادث
بالزمان فيمتنع ان يكون قديما بالزمان ولا قديم بالذات سوى الله ٤٥
لما يأتي من ان كل ما سوى الله تعالى من الموجودات فهو ممكن بالذات
وكل ممكن بالذات فهو حادث بالذات لكونه مسبوقا بالغير وكل ما هو
حادث فهو لا يكون قديما بالذات ضرورة فما سوى الله تعالى لا يكون
قديما بالذات والله تعالى قديم بالذات والا لكان حادثا فكان ممكنا

٤٦ لكونه مسبوقا بالغير ولزم الانقلاب فلا قديم سوى الله ولا يفتقر
الحادث بالذات الى المدة والمادة بان يكون كل حادث مسبوقا بهما
والا لزم التسلسل لان المدة والمادة ايضا حادثتان بالذات فتفتقران
الى مدة ومادة غيرها وهكذا الى غير نهايه ش ان الحادث ممكن
فامكانه سابق على وجوده لانه ما لم يمكن لم يوجد وهو عرض لابد
له من محل وليس هو المعدوم لاستحالته فهو ثبوتي هو المادة وان
الحادث يسبقه عدمه سبقا لا يجامعه المتاخر فيه وهو السبق بالزمان ج
قد مر ان الامكان اعتباري فلا يحتاج الى محل وان الحادث المطلق
لا يسبقه عدمه بل الحادث بالزمان فقط ولا نزاع في تقدم الزمان
٤٧ عليه والقديم بالزمان وهو الموجود الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
لا يجوز عليه العدم اصلا وذلك لوجوبه بالذات اي بذاته ان كان
مع كونه غير مسبوق بالعدم غير مسبوق بالغير يكون قديما بالذات
ايضا كالواجب تع او لاستناده اليه اي الى القديم بالذات تع ان
كان مع كونه غير مسبوق بالعدم مسبوقا بالغير كصفاته تع وانما
استند اليه لاستحاله الدور والتسلسل فيجب دوامه بدوامه فالقديم
مطلقا لا يجوز عليه العدم وهو المطلوب الفصل الثاني من الامور
العامة في الماهيه ولواحقها مثل التشخص والوحدة والكثرة وهي
لغة كلمة مشتقة عن ما هو اي عن لفظه ما هو كسبحل عن سبحان
الله وهو اصطلاحا ما به يجاب عن السؤال عما هو الذي يطلب به

جميع ما به الشئ هو هو وهو اما ان يكون مقولا بحسب الخصوصية
المحضة كالحد بالنسبة الى المحدود او بحسب الشركة المحضة كالجنس
بالنسبة الى الانواع او بحسب الخصوصية والشركة معا كالنوع بالنسبة
الى افراده فاذا سئل عن زيد بما هو لا بمن هو فانه سؤال عن تحقيقه
فما يجاب به وهو الحيوان الناطق هو ماهيته ويطلق لفظ الماهية
غالبا على الامر المتعقل من الشئ لا مع اعتبار الوجود او العدم ويطلق
غالبا الذات والحقيقة عليها اى على الماهية مع اعتبار الوجود معها
بمعنى بهما الماهية الواقعة فى الاعيان حتى لا يسمى الذى فى الذهن
ذاتا وحقيقة بل يسمى ماهية فلا يقال حقيقة الانسان الا بعد وجوده
والكل من الماهية التى هى الامر المتعقل والذات والحقيقة التى هى
الماهية مع اعتبار الوجود من حيث مفهوماتها لا من حيث انها حيوان
او حجر مثلا من ثوانى المعقولات لانها عارضة للمعقولات الاولى فى
الذهن ولم يوجد فى الاعيان ما يطابقها فان الحيوان الناطق مثلا
عرضه انه ماهية الانسان باعتبار انه امر متعقل منه وعرضه انه
ذاته وحقيقته باعتبار انه امر متعقل منه له وجود وليس فى الا
عيان شئ هو ماهية وذات وحقيقة بل فى الاعيان الانسان المتخصص
وكذا غيره وحقيقة كل شئ كليا كان او جزئيا وهى ماهيته الموجودة
مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة والا
تكن مغايرة له بل كانت عين واحد من المتنافيين العارضين لما تصدق

مجرد

على ما ينافيها من المنافى الآخر والتالى باطل اما الملازمة فلان حقيقة
الشئ على هذا التقدير لا تغاير احد المتنافيين مما يعرض لها من الاعتبارات
فيكون منافية لمنافى المنافى ولم تصدق عليه ضرورة واما بطلان
التالى فلان كل حقيقة من الحقائق كحقيقة الانسان يعرض لها المتنافيات
كالوحدة والكثرة وصدقها على واحد من الافراد لانا فى صدقها على
الافراد المتكثرة فى حالة واحدة وهو ظاهر ويعلم من هذا انه لا يدخل
شئ من الاعتبارات العارضة فيها وان كانت لا تخلو عنها اذ لو دخل احد
منافيها لما تصدق على ما ينافيه لو دخل العدم فى مفهوم الانسان لما
صدق على الانسان الموجود ولو دخل الوحدة فى مفهومه لما صدق
على الكثير ولو دخل الجزئى والخصوص فى مفهومه لما صدق على الكلى
والعام ويكون الماهية مع كل عارض مما يعرض لها من الاعتبارات
مقابلة لها مع ضده اى ضد ذلك العارض فان الماهية مع الوحدة
مثلا مقابلة لها مع الكثرة وذلك بين من ان الواحد من الانسان
مقابل للكثير منه باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها وهى
من حيث هى ليست الا هى اى ليست الا الماهية فقط فالانسان من
حيث هو هو ليس الا الانسان فلا يكون من هذه الحيثية موجودا ولا
معدوما ولا كليا ولا جزئيا ولا خارجيا ولا ذهنيا على معنى ان شيئا
منها ليس نفسه ولا داخلا فيه فلو سئل عن الماهية من حيث هى
كماهية الانسان بطرفى النقيض فقيل هل الانسان واحد ام ليس

فالجواب عن هذا السؤال هو السلب لكل شئ عنها سلب يكون حرف
السلب فيه قبل الحيثية بان يكون ليس مثلا قبل من حيث هو فيقال
الانسان ليس من حيث هو انسان بواحد ولا بشئ من الاشياء لا بعدها
اى لا بعد الحيثية بان يقدم من حيث هو على ليس مثلا فيقال الانسان
من حيث هو ليس بواحد فانه لما هو لا يجاب العدولى ويكون معناه
الانسان مولا واحد وهذا لا يصح لان الانسان ليس من حيث هو
انسان بلا واحد ولا بواحد ايضا بل هو فى نفسه معنى يصلح لان يعرضا
له واذا اخذ مع الوحدة مثلا كان انسانا من حيث انه واحد لا من
حيث هو وقد توخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها اى توخذ بشرط
ان تكون وحدها حيث لو انضم اليها شئ من جميع ما عداها لكان   ٣ في اقسام الكلى
ذلك الشئ المنضم اليها زايدا عليها ولا يكون الماخوذ على هذا الوجه
معنى الماهية المجردة مقولا على ذلك المجموع وهو المجموع الحاصل من
الماهية ومن الشئ المنضم اليها بل يكون جزءا من المجموع مثاله الحيوان
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شئ وان اقترن به الناطق مثلا صار
المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان لانه جزؤه
ويتقدمه تقدم الجزء فى الوجودين والجزء الحقيقى لا يحمل على الكل
بالمواطاة وهو اى الماخوذ على هذا الوجه الماهية بشرط لا شئ
لانها اخذت بشرط ان لا يكون معها شئ ولا توجد الماهية بشرط
لا شئ الا فى الاذهان لا بان تكون فى الذهن منفكة عن جميع ما عداها

فان الكون

فان الكون فى العقل مما عداها بل بمعنى ان الذهن شانه ان يلاحظها
وحدها من غير يلاحظ شئ معها وعدم اعتبار لشئ ليس باعتبار لعدمه
وقد توخذ الماهية لا بشرط شئ اى لا بشرط ان تكون وحدها ولا لا
وحدها بل مع تجويز ان ينضم اليها غيرها وان لا ينضم وهو اى الماخوذ
على هذا الوجه على طبيعى وانما سمى به لانه طبيعة من طبايع اعيان
الموجودات وهو قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان
يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما يضاف اليه فيتخصص
به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وهو المعنى الجنسى الذى يتحصل
بالفصل ويسمى الكلى بهذا الاعتبار جنسا وقد يكون متحصلا بنفسه
او بما يضاف اليه ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة
الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعوارض الخارجة
عن ماهياتها وهو المعنى النوعى الذى لا يختلف الا بالعدد ويسمى الكلى
بهذا الاعتبار نوعا وهو موجود فى الخارج لا من حيث هو مجرد
عن جميع الاشخاص بل من حيث هو جزء من الاشخاص الموجودة
المختلفة بالعدد فقط وصادق على المجموع الحاصل منه ومما
يضاف اليه من العوارض التى تجعله مختلفا بالعدد فان هذا الانسان
وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانية التى هى ماهيتهما
بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة و
الاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية وانما تصدق

عليه لانه اخذ لا بشرط ان يكون هو وحده بل مع تجويز ان يقارنه
غيره وان لا تقارنه ويكون مقولا على المجموع حال المقارنه مثاله
الحيوان اذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شئ بل من حيث يحتمل ان يكون
انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه
حيوان وهو ليس بجزء له حتى لا يقال عليه بل هو جزء من حده فقط
وكذلك يصدق الانسان على الاشخاص المختلفه بالعدد وكيف لا والا
نسان انما هو تمام ماهية تلك الاشخاص والكليه العارضه للماهيه
لا بشرط شئ وهى عارضها الذى يجعلها واقعه على كثيرين يقال لها
كلى منطقى لانه كون الشئ بحيث لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركه
فيه من غير ان يشير الى طبيعة من الطبائع ولا يبحث عنه من هذه
الحيثيه الا المنطقى وللمركب اى ويقال للمركب من الكلى الطبيعى والكلى
المنطقى وهو المركب من المعروض والعارض كلى عقلى لان تركبه عقلى
لا خارجى وهما اى الكلى المنطقى والكلى العقلى امران ذهنيان لا
وجود لهما فى الخارج لما عرف ان الكليه من المعقولات الثانيه
لانها انما تعرض للشئ فى الذهن فقط فهذه الثلثة اعتبارات ثلثه
متغايرة لان الاول معروض والثانى عارض والثالث مركب منهما ينبغى
تحصيلها فى كل ماهيه معقوله لئلا يقع الغلط بواسطة عدم المبالات
بالحيثيات والماهية المطلقه منها بسيطه غير مركبه اصلا وهى ما لا جزء
له قطعا لا عقليا ولا خارجيا ومنها ما له جزء وهى مركبه وهما اي

بحث في انقسام الماهية الى البسيط والمركب

ما لا جزء له وما له جزء من الماهيه موجودان فى الاعيان ضرورة
اما المركب فكالانسان وغيره واما البسيط فلوجوب انتهاء المركب اليه
والا لزم تركب الماهيه من اجزاء غير متناهيه مرارا غير متناهيه بالفعل
وهو ممتنع ووصفاها اى وصفا البسيط والمركب وهما البساطة والتركب
اعتباران عقليان اذ ليس فى الخارج شئ هو بساطة او تركب
متنافيان وجودا وعدما كالغنى والاحتياج اذ لا يصدق على
شئ واحد باعتبار واحد انه بسيط ومركب والا لزم اجتماع النقيضين
ولا لا بسيط ولا مركب والا لزم ارتفاع النقيضين وقد يتضايفان اى
وصفا البسيط والمركب اذا اخذ البسيط بسيطا لا فى نفسه بل بالنسبة
الى مركب مخصوص لكونه جزءا منه واخذ المركب مركبا بالقياس الى
البسيط لكونه كلا له فالجزء بالنسبة الى الكل بسيط اضافى وان كان
باعتبار ان له جزءا مركبا حقيقيا فيتعاكسان اذا تضايفا فى العموم
والخصوص المطلقين مع اعتبارهما بما مضى من البسيط والمركب
الحقيقيين وذلك لان كل بسيط حقيقى فهو بسيط بالقياس الى المركب
منه ولا ينعكس اى كل بسيط بالقياس الى المركب منه لا يلزم ان يكون
بسيطا حقيقيا بل قد يكون بسيطا حقيقيا وقد يكون مركبا حقيقيا
فيكون البسيط الحقيقى اخص مطلقا من البسيط الاضافى والمركب
بالعكس لان كل مركب بالقياس الى ما هو بسيطه فهو مركب حقيقى
ولا ينعكس اى كل مركب حقيقى لا يلزم ان يكون مركبا اضافيا فقط بل

قد يكون مركبا اضافيا بالقياس الى جزئه وقد يكون بسيطا اضافيا
بالقياس الى المركب منه فيكون المركب الاضافى اخص مطلقا من المركب
الحقيقى وكما يتحقق الحاجة فى المركب الى جاعل وفاعل فكذا يتحقق فى
البسيط الممكن لان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن يحتاج الى السبب فلا فرق
منهما فى الحاجة مسئلة الامكان امر نسبى يقتضى الاثنينيه ولا اثنينية
فى البسيط الحقيقى فلا يكون ممكنا جواب الامكان انما يعرض للبسيط بالقياس
الى وجوده لانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يلزم فيه الاثنينيه وهما
اى البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما بمعنى ان كل واحد منهما لا يفتقر
فى تقومه الى محل يقوم به كالواجب تع والجسم وقد يفتقران الى المحل
الذى يقوم به كل واحد منهما كالنقطه والسواد والمركب ذهنيا كان
او خارجيا انما يتركب عما يتقدمه وجودا لان تحققه متوقف على
تحقق ما يتركب هو عنه والموقوف عليه متقدم على الموقوف ضرورة
وعدما لان عدمه مسبوق بعدم شئ مما يتركب هو عنه لتحققه عند
تحقق جميع ما يتركب هو عنه بالقياس اى يتقدمه وجودا وعدما
بالقياس الى الذهن ان كان المركب ذهنيا والخارج ان كان المركب خارجيا
ضرورة تقدم الموقوف عليه على الموقوف فى الذهن ان كان التوقف
ذهنيا وفى الخارج ان كان التوقف خارجيا فثبت انه لا يمكن ان يتصور
المركب الذهنى او يوجد المركب الخارجى الا اذا تصورا او وجد ما يتركب
هو عنه اولا وهو اى تقدم ما يتركب عنه المركب عليه علة الغنى اي

غنى المركب تركبا ذهنيا عن السبب بمعنى ان المركب لا يحتاج فى اتصافه
بما يتركب عنه الى علة مغايرة لذاته فان السواد مثلا هو لون لذاته
لا لشئ آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا فلا يمكن تصور
المركب الا مع تصور ما يتركب هو عنه موصوفا به فيجب اثباته له وعلة
غنا ما يتركب عنه المركب تركبا خارجيا عن السبب الجديد لانه يتحقق قبل
المركب فلو احتاج الى سبب جديد عند تحقق المركب لزم تحصيل الحاصل
فباعتبار الذهن بين اى على تقدير ان يكون التقدم علة الغنا لما يتركب
عنه المركب باعتبار الذهن فهو بين الثبوت للمركب بمعنى انه يمتنع رفعه
عن المركب وجودا وتوهما عند اخطارهما بالبال وباعتبار الخارج
غنى عن السبب الجديد لتحققه قبله فيحصل لما يتركب عنه المركب بناء على
ما مر خواص ثلث الاولى تقدمه على المركب وجودا وعدما الثانية
كونه بين الثبوت الثالثة كونه غنيا عن السبب واحدة من الخواص
وهى الاولى متعاكسة عليه بمعنى ان ما يتركب عنه المركب فهو يتقدمه
وجودا وعدما وما يتقدمه كذلك فهو ما يتركب هو عنه مسئلة العلة
التامة والفاعل عليه للشئ كذلك جواب لا مطلقا لانا لا نسلمها بالقياس
الى الذهن على سبيل القطع لامكان تصوره دونها بخلاف ما يتركب
عنه المركب واثنتان منها وهما الاخيرتان اعم مما يتركب عنه المركب
لمشاركة بعض اللوازم له فيهما فان الثلثه مثلا لا تحتاج فى اتصافها
بالفردية الى علة غير ذاتها والفردية بين الثبوت للثلثه اذ لا

يمكن رفعها عنها لا في الوجود ولا في التوهم بل يجب اثباتها لها فالخاصة الاولى مطلقة والاخيرتان اضافيتان ولا بد في المركب الذي له وحدة حقيقية من حاجة ما لبعض الاجزاء منه الى البعض الآخر منه اذ لو استغنى كل جزء منه عن باقي الاجزاء لم يحصل منها مركب او وحدة كما لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان ماهية متحدة وهذا ضروري ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة باعتبار واحد بان يحتاج البعض الى بعض يحتاج اليه بالاعتبار الذي احتاج هو اليه بعينه فيجب ان يحتاج البعض الى الباقي من غير عكس كاحتياج الجزء الصوري مثل الهيئة الاجتماعية في المعجون الى الاجزاء المادية او يحتاج كل الى الآخر لا باعتبار واحد كمادة الجسم وصورته فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها فالاحتياج لا على وجه الدور وهي اي اجزاء المركب قد تتميز في الخارج كما يتمايز النفس والبدن اللذين هما جزءا الانسان وقد تتميز في الذهن دون الخارج كما يتمايز جنس الانسان وفصله اللذين هما جزءاه حده وسيجيء هنا واذا اعتبر عروض العموم لاجزاء المركب المتميزة في الذهن ومضايفه اي وعروض مضايف العموم يعني الخصوص لها فقد تتباين الاجزاء ان لم يكن بينها عموم وخصوص اصلا كالعفة والحكمة والشجاعة

اذ

٤ احكام الجزء

٦٣

المركبة منها العدالة وكالسواد والبياض المركب منهما البلقة وقد تتداخل الاجزاء ان كان بينها عموم وخصوص مطلق كالحيوان والناطق المركب منهما الانسان او عموم وخصوص من وجه كالحيوان والابيض للمركب منهما وقد تؤخذ اجزاء المركب المتميزة في الذهن وهي الاجزاء الكلية مواد للمركب وذلك بان يؤخذ الجزء بشرط ان يكون هو وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه وبهذا الاعتبار يسمى مادة وقد تؤخذ الاجزاء محمولة على المركب وذلك بان يؤخذ الجزء لا بشرط ان يكون هو وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون هو مقولا على المجموع حال المقارنة وقد مر هذا فيعرض لها الجنسية والفصلية اذا اخذت محمولة لان كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على غيره لما مر فالجزء المحمول كلي وانما يعرضه الجنسية والفصلية لان الجزء ان كان مقولا في جواب ما هو على الكثرة فيعرض له الجنسية هو الجزء المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو وان لم يكن مقولا في جواب ما هو على الكثرة وليس جزءا من جميع المتباينات والا لكان جزءا من الواجب والوحدة والنقطة فيعرض له الفصلية لان الفصل هو الجزء المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وجعلاهما اي جعل الجنس وجعل الفصل جعل واحد في الاعيان

الخارجية لان اتحاد الجعلين هو اتحاد الوجودين فلو لم يكن جعلاهما واحدا لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر فلا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة وهذا بين وانما حكم بمغايرة وجود الجنس لوجود الفصل باعتبار الذهن لا غير فان ذات السواد مثلا تحصل في الذهن من لونيه وشيء آخر به امتاز عن غيره من الالوان وليس لما به الامتياز في الخارج جعل غير جعل ما به الاشتراك فلا يقال جعل لونا فجعل سوادا الا ان السواد ما لم يوجد لم يوجد له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله بل جعله لونا هو بعينه جعله سوادا فما كان هذا اللون فهو هذا السواد وما لم يكن هذا السواد فهو لم يكن هذا اللون والسواد نوع بسيط لان النوع الذي يتحصل في الذهن من اكثر من شيء واحد ولا يكون ذاتياته المتغايرة في الذهن متغايرة في الخارج بل جعل كل منها هو جعل الآخر فهو النوع البسيط والنوع الغير البسيط هو الذي يكون ذاتياته المتغايرة في الذهن متغايرة في الخارج ولا يكون جعل واحد منها جعل الآخر كالحيوان فانه شارك النبات في كونه جسما وامتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعله جسما في الخارج غير جعل النفس الحيوانية في الخارج و اذا زالت عنه النفس الحيوانية بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يجوز ان يقال جعل جسما فجعل حيوانا فللذاتي الذي هو الجسم وجود مغاير لوجود

الذاتي

٦٤

الذاتي الآخر الذي هو النفس الحيوانية بخلاف النوع البسيط فانه ليس لذاته وجود غير وجود ذاته الآخر الذي هو ليس الحيوانية لما مر والجنس من الاجزاء العقلية كالمادة من الاجزاء الخارجية لان الجنس لا يتقوم بالفعل الا بمقارنة الفصل كما ان المادة لا تتقوم بالفعل الا بمقارنة الصورة وهو معلول من حيث وجوده في العقل مطابقا لما في العين لانه غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء والفصل كالصورة لان الفصل يقوم النوع من الجنس كما ان الصورة تقوم المادة لما يجيء وفي بعض النسخ والآخر صورة اي الفصل من الاجزاء العقلية صورة من الصور لا انه مثل الصورة للمادة فيراد بالصورة الداخل في الشيء الذي يلزم من حصوله حصول الشيء ذهنيا كان او خارجيا وهو علة للجنس بمعنى انه معطي لقوامه في الذهن فان الفصل ليس مقدم للماهية الموجودة في الاعيان من حيث وجودها في الاعيان انما هو مقدم لها من حيث وجودها في العقل مطابقا لما في الاعيان وذلك لان الجنس امر مبهم في العقل غير محصل في الوجود انما يتحصل بالفصل معقولا مطابقا للذي في الاعيان وهو الطبيعة النوعية المحصلة فعلى هذا لا مانع من ان يتحصل المعنى الجنسي بامر عدمي كالمعنى الجنسي

من الكم المتصل مثلا فانه يقع على المقدار الذى يكون له مع الطول
عرض وهو السطح وعلى المقدار الذى لا يكون له ذلك وهو الخط
ثم انه يحصل خطا بقيده بعدم العرض له ويحصل سطحا بوجوده
له وتوهم كونه علة له فى الخارج خطاء لانه فى الخارج عينه فلا
يكون علة له والا لتقدمه بالوجود ولا شك ان اجزاء الشى فى
العقل اعنى الجنس والفصل غير اجزائه فى الوجود اعنى الصورة
والمادة وذلك لان الجسم مثلا يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالجهة
اجزاؤه الوجودية فاحديهما غير الاخرى نعم قد يكون الاولى
بالقوة مشتملة على الاخرى فان الابعاد الماخوذة فى حد الجسم
تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته وما لا جنس
له من المركبات فلا فصل له قطعا لان الماهية اذا لم يكن لها جنس
لم تشارك ماهية اخرى فى ذاتى قطعا والا لكان ذلك الذاتى
جنسا او فصل جنس فيلزم ان يكون لها جنس على تقدير عدمه
واذا لم تشارك ماهية اخرى فى ذاتى لم ينفصل عنها بفصل بل هى
منفصلة عنها بذاتها وان كانت مشاركة لها فى الوجود ولا
افتقار للمشارك لغيره فى الوجود الى فصل والا لزم التسلسل
وكل فصل تام وهو الذى يحصل حصة النوع من الجنس فهو
واحد والا لزم توارد العلل على المعلول الواحد ولان الواحد
ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا تاما وان حصل به كان ما عداه

فضلا فلا يكون فصلا نعم قد يكون الفصل التام ماخوذا عن مبادى
متعددة وعلى مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقى التام مجموعها
والكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقى التام شيئا
لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتى له فيشتق له الاسم من ذلك العرض
كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان
يشتبه تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما
اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران
ان لتغاير معنييهما كالحساس والمتحرك بالارادة فان مبدء الفصل
الحقيقى هو النفس الحيوانية التى هى معروضة الحس والحركة فاشتق
له اللقب منهما لاشتباه تقدم احدهما على الآخر واما الفصل الناقص
فهو جزء الفصل التام فيكون متعددا ولا يمكن وجود جنسين فى مرتبة
واحدة من العموم والخصوص لماهية واحدة لان فصلهما ان كان
متعددا لم يكن النوع واحدا هذا خلف وان كان واحدا فكل واحد
من الجنسين لا يحصل به وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر فلا يكون الآخر جنسا له هف بل كل منهما يحصل بالفصل وبالجنس
الآخر معا فكل من الجنسين يكون علة ناقصة للآخر ولزم الدور وانما
قال فى مرتبة واحدة لجواز ان يكون لماهية واحدة اجناس مترتبة
بعضها فوق بعض عموما وخصوصا كالانسان فلا تركب عقلى للماهية
المتحققة المركبة من الاجزاء المحمولة الا منهما اى من الجنس والفصل

معا لان الجزء المحمول منحصر فيهما ولا يمكن وجود جنسين ولا وجود
فصلين تامين فى مرتبة واحدة لماهية واحدة لما مر فتعين التركيب
منهما س قد جوز تركب الجنس العالى والفصل الاخير من امرين
متساويين فلا يكون واحد منهما جنسا له بل يكونان فصلين فيمكن
تركيب عقلى من الاجزاء المحمولة ليس من الجنس والفصل ج لو كان
كل من المتساويين غنيا من الآخر لم يتركب منهما حقيقة واحدة
ولو كان مفتقرا اليه لزم الدور ولو كان احدهما محتاجا الى
الآخر من غير عكس كان المحتاج منهما امرا مبهما محتملا لان
يقال على اشياء مختلفة فيتخصص بانضياف الآخر اليه لان معنى
احتياج الاعم بحسب العقل هذا واذا كان كذلك لا يكونان متساويين
هف وايضا لو تركب الجنس العالى من امرين لزم تقوم الشى
بنفسه وان كانا عينه او باخص منه ان كانا منه الامران ان كان
احدهما عينه والآخر منه ولزم ان جنس عال تحته جنس آخر
عال ان كانا غير جنس آخر او جنسين او من جنسين او كان
احدهما جنسا والآخر من جنس آخر والكل باطل ويجب تناهيها
اى تناهى الجنس والفصل المترتبين فى العموم والخصوص والا
لزم الماهية من اجزاء غير متناهية وهو مح واستدل بانه لو لم
تتناهيا لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية اذ الفصول
علل الاجناس وجوابه ان هذا موقوف على امكان تصور ا ٦٨ ولزم مح

مور غير متناهية وذلك مح وقد يكون منهما جنس وفصل عقلى
وطبيعى ومنطقى وذلك لانا اذا قلنا مثلا الحيوان جنس حصل
ههنا ثلثه مفهوم الحيوان من حيث هو هو والثانى مفهوم
الجنس وهو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب ما
هو من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع والثالث المركب منهما
وكذا اذا قلنا الناطق فصل لجنسهما اى لجنس لجنس وهو الكلى
الذى هو جنس للكليات الخمس فانه يكون كليا طبيعيا ومنطقيا
وعقليا ومنها اجناس وفصول عوال وسوافل ومتوسطات
وذلك لان الجنس اما اعم الاجناس المترتبة وهو العالى او اخصها
وهو السافل او اخص من بعض واعم من بعض وهو المتوسط
وكذا الفصل اما اعم الفصول المترتبة وهو العالى الذى هو فصل
الجنس العالى او اخصها وهو السافل الذى هو فصل النوع السافل
او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط الذى هو فصل
الجنس المتوسط والجنس السافل ومن الجنس ما هو مفرد و
يكون مباينا للاجناس المترتبة وهو الذى لا جنس له وليس
تحته جنس وقد يذكر فى مثاله العقل بشرط ان يكون جنسا
للعقول ويكون العقول انواعا لا اجناسا ولا اشخاصا ولا
يكون الجوهر جنسا له ومن الفصل ما هو مفرد وهو الفصل
الذى ليس فوقه ولا تحته فصل وقد يذكر فى مثاله فصل العقل

بشرط ان يكون الجوهر جنسا للعقل ويكون العقول اشخاصا
لا انواعا وهما اى الجنس والفصل مفهومان اضافيان اذ لا
بد وان يعتبر كل منهما بالقياس الى شئ فان الجنس ليس جنسا
لكل شئ بل لنوعه وكذا الفصل وساير الكليات تكونا داخله
تحت الاضافه وقد يجتمعان فى شئ واحد مع تحقق التقابل منهما
فان الجنس للشئ يمتنع ان يكون فصلا له لكون الجنس ما به الاشتراك
والفصل ما به الامتياز لكن اجتماعهما فى شئ انما يكون باعتبارين
كالنامى فانه جنس للحساس وفصل للنبات لا باعتبار واحد
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل كاخذه بالنسبة الى
النوع ليكون الجنس جنسا للفصل كما هو جنس للنوع ويكون مقوما
لهما والا لزم ان لا يكون الفصل للنوع فصلا له لانه يحتاج الى فصل
يفصل عن النوع وايضا لزم ان لا يكون الفصل بتمامه فصلا لان
الجنس المقوم له لا مدخل له فى الفصليه فالجنس جنس بالنسبة
الى النوع وعرض عام بالنسبة الى الفصل واذا نسبا اى الجنس
والفصل الى ما يضافان اليه معنى النوع كان الجنس اعم مطلقا مما
يضاف اليه لكونه مشتركا بينه وبين غيره من الاشياء المختلفة الحقيقه
والفصل مساويا لما يضاف اليه لانه يميزه عما عداه فلا يكون اعم
منه ولا مباينا له وهو ظاهر ولا اخص والا لم يكن ذاتيا له فيكون
مساويا له ضرورة لما حقق الماهية واجزاءها شرع فى تحقيق

لواحقها

لواحقها بقوله والتشخص معنى التعين من الامور الاعتباريه
العارضه للماهيات النوعية المتكثرة بالعدد فان الطبيعه الواحدة
لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هى واحدة لانها تصلح لان يكون عامة
عقليه ولان يكون خاصة شخصيه بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر
بامر ينضاف اليها فكما بانضياف معنى العموم اليها يصير عامة
كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا وهو ليس من الامور
العينيه والا لكان شخصا له طبيعة نوعيه مقومه له فيكون له تشخص
آخر وتسلسلت الامور الموجودة المرتبه وهو محال س تشخص
التشخص عينه فلا يتسلسل ج كل موجود فهو من حيث ماهيته كلى
ومن حيث تشخصه جزئى فتشخصه زايد عليه فكذا حال التشخص
الموجود فاذا نظر اليه اى الى التشخص من حيث هو امر عقلى وجد
مشاركا لغيره من التشخصات فيه اى فى التشخص لكونه فى العقل
متشخصا فيكون له تشخص آخر ولا يتسلسل التشخص بان يكون
لتشخص التشخص تشخص آخر وهلم جرا الى غير النهايه بل ينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار العقلى لوقوف الذهن عند حد ما لان
كون التشخصات غير متناهيه انما هو بحسب القوة والامكان وليس
يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال فى ساير
الاشياء التى توصف باللانهايه كالاعداد وغيرها س لو كان
التشخص اعتباريا لم يكن عارضا للطبيعه فى الخارج فلا يتعين به

ج وجودها منفردا عنها اعتبارى وكذا اتصافها بالوجود
لما عرفته ومع هذا تصير به موجودة فكذا التعين فظاهر ان
اتصاف الماهيه بالتعين امر عقلى اذ ليس لها وجود منفرد فى
الخارج ولعارضها المسمى بالتشخص وجود آخر حتى اجتمعا اجتماع
المقبول والقابل فيكون التشخص بدون الماهيه اعتباريا وتصير الماهيه
به متعينه اما ما به التشخص معنى علته فقد يكون نفس الماهيه المتشخصه
كالواجب تع فلا يتكثر شخصها اصلا بل يكون نوعها بحسب الخارج
منحصرا فى شخص واحد اذ لو وجد لها شخص آخر لزم تخلف المعلول
عن علته وذلك لتحققها فى كل شخص دون تحقق معلولها فيه
وهو التشخص الاخر وقد يستند التشخص الحاصل للماهيه
المقومة للاشخاص المختلفه الى المادة المتشخصه بالاعراض
المختلفه الخارجة عنها الخاصة بها الحالة فيها مثل الكم المعين
والكيف المعين والوضع المعين والاين المعين وغير ذلك من الاعراض
الحالة فيها وذلك لانه اذا كانت علة غير الماهيه فلا تخلو من
ان يكون امرا مباينا للماهية او ملاقيا لها والاول باطل لان
نسبة الى الكل سواء والثانى لا يكون حالا فى التشخص لان المحل
سابق والمحلول مسبوق فيكون محلا له وهى المادة المتشخصه
التى يتحصل بحسبها وجود الشخص الفايض عن موجده س
لا نسلم انحصار الملاقى فى الحال والمحل لجواز ان يكون حالا فى محل

التعين

التعين ج الحال فيه يحتاج اليه مستند التشخص لاستناد سببه
اليه فيكثر تشخص هذه الماهيه لتكثر تشخص المادة فظهر ان هذا
الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من حيث الانسانيه التى هى
ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها والمادة لا تحتاج
فى التكثر الى مادة اخرى ليتسلسل فان الشئ الذى لا يكون بذاته
قابلا للتكثر يحتاج فى ان يتكثر الى شئ يقبل التكثر لذاته وهو
المادة واما الذى يقبل التكثر لذاته اعنى المادة فهو لا يحتاج
فى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط ولا
يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله من كلى عقلى آخر لان
المنضم والمنضم اليه والانضمام كلها كليات وظاهر ان هذا لا ينتهى
الى حد يمنع نفس تصوره من وقوع الشركه فيه نعم قد ينتهى الى
حد لا يصدق فى الخارج الا على شخص واحد لكن يكون له افراد ذهنيه
لانه لم ينته الى حد الهذية والاشارة الحسية والتمييز يغاير التشخص
لان التمييز للشئ انما يكون بالقياس الى ما شاركه فى معنى كلى بخلاف
التشخص فانه انما يكون للشئ فى نفسه لا بالقياس الى غيره ويجوز
امتياز كل من الشيئين المتغايرين بالآخر منهما كما يجوز التشخص
كذلك كما ذكرنا فى تشخص الصورة بالمادة المعينه وتشخص المادة
بالصورة المطلقه وذلك كما فى تعريف الخفاش بانه طاير ولود

فان كلا منهما اعم من الاخر من وجه ومجموعهما خاصة مركبه
للخفاش فيحترز بكل منهما عما يتنا وله الآخر من غيره فيحترز
بالولود عن طائر غير والود وبالطائر عن ولود غير طائر فامتاز كل
منهما بالاخر ولا دور لانه لا لزم منه توقف كل من الشيئين على الاخر
ولا توقف كل من الامتيازين على الاخر وهذا مثل المتضايفين فان كل
واحد منهما محتاج فى صفته الى ذات الآخر فذات الابن فى صفة البنوة
محتاج الى ذات الاب وذات الاب فى صفة الابوة محتاجة الى ذات
الابن وهو لا يكون دورا والتشخص قد لا يعتبر مشاركته لغيره وان
كان لا بد له من المشاركه ولو فى عرض عام فيصدق التشخص بدون
التميز والكلى قد يكون جزئيا اضافيا مشاركا لغيره فى معنى كلى اندر
جا تحته متميزا الا ضافى عما شاركه فى الاعم عميز وهذا التميز لا يعتبر
تشخصه وان كان متشخصا باعتبار الذهن فيصدق التميز بدون التشخص
والتشخص المندرج تحت عام اذا اعتبر اندراجه مع غير تحت العام
متميز عن غيره كما هو متشخص فيصدق التشخص والتميز معا واذا كان
كذلك منهما عموم من وجه والتشخص مغاير الوحده لان الكلى من حيث
هو كلى واحد وليس بمتشخص وهى تغاير الوجود لصدقه بالاشتقاق
على الكثير من حيث هو كثير اذ الكثير موجود ضرورة بخلاف الوحدة
فانها لا تصدق على الكثير من حيث هو كثير اصلا وذلك بيّن وانما قيد
الكثير بقوله من حيث هو كثير اذ يقال للكثير انه واحد لكن لا من حيث

هو كثير وتساوقه اى تساوق الوحدةُ الوجود وتلازمه لان كل
ما له الوجود بوجه فله الوحدة بوجه وكل ما له الوحدة بوجه فله
عينا او ذهنا ولهذا توهم انهما شئ واحد ولا يمكن تعريفها الا باعتبار
اللفظ بمعنى ان يبدل بلفظ لفظ آخر واضح منه فى الدلاله وانما لا يمكن
تعريفها باعتبار الحقيقه لانها بديهية التصور فلا تفتقر الى الاكتساب
ولهذا كل احد يميز الواحد عن الكثير وهى والكثرة عند العقل والخيال
اى الوحدة عند العقل والكثره عند الخيال تتساويان فى كون كل منهما
اعرف عن صاحبتها بالانقسام اى بانقسام العقل والخيال وصف الا
عرفيه لها وذلك لان الوحدة مبدا الكثره والعقل انما يدرك المبداء
قبل ذى المبداء والكثرة يحفظ الخيال مثلها بعد غيبتها عن الحواس
الظاهرة اولا ثم ينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون كل منهما اعرف
من الآخر عند العقل والخيال بالانقسام فاذا اريد تعريف الوحدة
عند الخيال عرف بالكثرة فيقال مثلا الوحدة ما ليس فيه كثره واذا
اريد تعريف الكثره عند العقل فيقال مثلا الكثرة هو المجتمع من الوحدات
ولا يكون هذا تعريفا بما يساويه فى المعرفه والجهالة وليست الوحدة
امرا عينيا لانها تعرض جميع الاشياء حتى الكثره نفسها بل هى من ثوانى
المعقولات العارضه للمعقولات الاولى فى العقل عند فرض عدم الانقسام
وكذا الكثرة ليست امرا عينيا بل هى من ثوانى المعقولات لانها الوحدات

التى هى كذلك لما مر وتقابلهما لاضافة العلية المعلوليه والمكياليه
والمكيليه العارضتين لها فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال
لها والكثرة معلوله متقومة بالوحدة ومكيلة بها وهذه الامور
خارجة عن حقيقتهما فتقابل التضايف منهما لتقابل عرضى لا التقابل
جوهرى منهما فان حقيقة الوحدة والكثرة غير متقابلة باحد اقسام
التقابل الاربعة من التضايف والتضاد وتقابل العدم والملكة وتقابل
الايجاب والسلب لان الوحدة مقومة للكثرة واحد المتقابلين لا يقوم
الآخر فكان التقابل منهما عرضيا لا ذاتيا ثم معروضهما قد يكون شيئا
واحدا فله اى لذلك الواحد جهتان جهة الوحدة وجهة الكثرة بالضرورة
لامتناع ان يكون الشئ الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا واذا
كان له جهتان فلا يخلو من ان يكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة
او عارضة لها او لا هذا ولا ذاك لجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة
ولم تعرض لها فالوحدة العارضه لتلك الكثرة وحدة عرضيه كما يقال
نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينه والربان الى السفينه
فان جهة وحدة النسبتين كون كل من النفس والملك والربان مدبرا و
التدبير ليس مقوما ولا عارضا للنسبتين بما هو عارض لهو لاء الثلثه
وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثره كانت الكثرة موضوعات لمحمول
ما كقولنا بعض الموجود والمتحيز والماشى متحرك او محمولات بعضها

على بعض عارضة لموضوع بالطبع كقولنا الكاتب والضاحك متعجب و
بالعكس فانها عارضه للانسان الذى هو موضوع لها بالطبع او با
لعكس اى او محمولات على موضوع ما كقولنا زيد جالس وآكل ومتكلم
او موضوعات بعضها لبعض عارضه لمحمول بالطبع كقولنا بعض الفقهاء
والنحاة فصحاء وبالعكس فانها عارضه للانسان الذى هو محمول لها
بالطبع فهذه الوحدة وحدة بالموضوع او المحمول وان قومت جهة الوحدة
جهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة مقوله على كثرة
مختلفه فى جواب ما هو سواء كان الجنس قريبا او بعيدا او نوعية ان
كانت جهة الوحدة مقوله على كثرة متفقة الحقيقة فى جواب ما هو او
فصليه ان كانت جهة الوحدة مقوله فى جواب اى شئ هو فى جوهره
ومعروضهما قد يتغاير بان يكون موضوع احدهما غير موضوع الاخرى
ولا يكون الواحد كثيرا بوجه لموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وذلك
بان لم يكن له مفهوم وراء انه شئ غير منقسم وحدة بقول مطلق من
غير ان يقال وحدة لشئ ما والا يكن كذلك بان يكون له مفهوم سوى
هذا فهو نقطه ان كان له مفهوم زايد على مجرد انه شئ غير منقسم ذو وضع
اذ النقطه ذات وضع لا اجزاء لها والوضع هنا كون الشئ بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه او مفارق عن المادة ان لم يكن المفهوم ذا وضع كالنفس و
العقل هذا ان لم يقبل الموضوع القسمه والا فهو مقدار ان قبلها لذاته
او جسم ان قبلها به بسيط ان تشابهت الاقسام ويسمى الواحد بالاتصال

او مركب ان لم تتشابه الاقسام ويسمى الواحد بالاجتماع وبعض هذه
الامور التي هي معروضة للوحدة اولى من بعض منها بالوحدة لان الواحد
الحقيقي وهو الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا بحسب الكمية ولا بحسب
الاجزاء الحدية ولا بحسب الجزئيات اولى من الواحد الذي هو كثير من
وجه بالوحدة والواحد بالشخص اولى من الواحد بالنوع الذي هو
اولى من الواحد بالجنس بالوحدة والهوهو وهو ان يكون لا مرين
وحدة من وجه على هذا النحو اي على قياس الوحدة فكما يقال جهة الوحدة
اما مقومة او عارضة او لا هذا ولا ذاك كذلك الهوهو فاقسام الوحدة
هي اقسام الهوهو لكن مع الكثرة لانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا
يعرض الهوهو للشخص الواحد بخلاف الوحدة والوحدة في الوصف
العرضي والوصف الذاتي يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان كان
الوصف ذاتيا فيسمى الوحدة في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وان
كان الوصف عرضيا فيسمى الوحدة في الكم مساواة وفي الكيف مشابهة
وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة
وفي وضع الاجزاء موازاة والاتحاد وهو ان يصير شيء شيئا آخر لا
على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء
آخر ليحدث شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر محال
لانهما بعد الاتحاد اما موجودان فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد
واما معدومان ثم بقي احدهما الآخر فلا اتحاد واما ان يكون احدهما

موجود

موجودا والآخر معدوما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود
وبالعكس لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه
فعلى تقدير عدم احدهما لا يكون هو هذا ش لا نسلم ان لو كانا موجودين
لكانا اثنين متميزين وانما يلزم ذلك ان لو كانا موجودين بوجودين ولم
لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد كالجنس والفصل ج ذلك الوجود
ان كان احدهما لزم انعدام احدهما بالضرورة وان كان وجودا ثالثا
فان بقي الاولان او احدهما لزم ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
وان انعدما لزم حدوث شيء ثالث وهذا ينافي الاتحاد واذا كان الاتحاد
محالا فالهوهو في قولنا هو هو يستدعي حيثية تغاير واتحاد على ما سبق من
ان الحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وذلك لانه
لو لم يكن فيه حيثية الاتحاد امتنع ان يقال هو هو وان لم يكن فيه جهة
التغاير لزم الاتحاد المحال والوحدة مبدأ للعدد لانه انما يحصل منها
وليست بعدد لان العدد كم منفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة
لا انفصال فيها فهي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير من الاعداد فالعشرة
مثلا متقومة بالوحدة عشر مرات لا بخمسة وخمسة وخمسة ولا
واربعة ولا سبعة وثلثة ولا ثمانية واثنين لان تقومها بكل هذه الاعداد
محال لان نوعا واحدا من التركيب كخمسة وخمسة مثلا كافي في تقومها
وتقومها ببعض منها دون بعض ترجح بلا مرجح واذا اضيف اليها
مثلها يعني وحدة اخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد

للاشتمال على خواصه وكونها زوجا اول يقتضي ان لا يكون عددا ثم
يحصل بحسب القوة والامكان انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد
من الوحدات فيحصل بتزايد واحد على الاثنين الثلثة وهي نوع وبتزايد
واحد عليها اربعة وهي نوع آخر وعلى هذا الى لا نهاية لان التزايد
لا ينتهي الى حد لا يمكن ان زاد عليه فلا ينتهي الانواع الانواع الى
نوع لا يكون فوقه نوع آخر بل يحصل انواع لا تتناهى مختلفة الحقائق
لاختلافها في اللوازم كالمنطقية والاصمية وغيرهما اختلاف واللوازم
دال على اختلاف ملزوماتها بالحقائق هي انواع العدد لان العدد
مقول على هذه الانواع في جواب ما هو فيكون جنسا لها وهي انواعه
المندرجة تحته لان امتياز كل منها عن الآخر بخصوصيته التي هي
صورته النوعية التي هو بها هو وكل واحد منها امر اعتباري ليس
ثابت في الاعيان يحكم به العقل على حقائق انواعا كانت او اشخاصا
اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما بحسبه اي بحسب ذلك
الواحد من انواع العدد مثلا اذا انضم انسان واحد الى واحد آخر
في العقل يحكم عليهما بامر اعتباري وهو الاثنينية وهي غير متحققة
في الخارج لانه اذا انضم واحد في المشرق الى واحد في المغرب انضماما
معقولا يحكم العقل عليهما بالاثنينية ولا يتصور عروضها لهما في الخارج
بل في الذهن والوحدة قد تعرض لها انها يقال وحدة واحدة وذلك
لانها متحققة في العقل فتعرض لها وحدة في العقل ومقابلها اي ولمقابلها

بمعنى

بمعنى الكثرة فيقال عشرة واحدة ثم استشعر اعتراضا بان وحدة
الوحدة والكثرة من حيث كونها قائمة بالعقل موجودة فلها وحدة
اخرى يعتبرها العقل ويتسلسل وهو محال فلا يعرض الوحدة لذاتها
ومقابلها فاجاب بقوله وينقطع عروض الوحدة بانقطاع الاعتبار
الذهني لوقوف الذهن عند حد ما فان الامور التي هي غير متناهية
بحسب القوة والامكان لا تخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى
عدده كالاعداد وقد تعرض لها اي للوحدة شركة من الوحدات
الخاصة لكليتها فتخصص الوحدة المشتركة بالمشهوري اي بالمضاف
المشهوري وهو المجموع الحاصل من الاضافة ومعروضها كما سيجيء
ويعني به ههنا اضافة الوحدة الى ما تضاف اليه كوحدة زيد و
ذلك لان امتياز الواحدات بعضها عن بعض انما يكون بالاضافة
كما ان تخصص العرض وتميزه بالاضافة الى المحل وكذا المقابل للوحدة
بمعنى الكثرة تعرض لها شركة فيتخصص باضافتها الى ما تضاف اليه
كعشرة رجال وتضاف الوحدة الى معروضها باعتبار انها وحدة
له كما هو واحد بها واعتبار انها عارضة له كما هو معروض لها والى
مقابلها بمعنى الكثرة بثالث اي باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها
كما هي مقابلة لها وكذا المقابل للوحدة يضاف الى معروضه بالاعتبارين
اعتبار انه كثرة له واعتبار انه عرض له والى مقابله بالاعتبار
الثالث وهو انه مقابل له ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل

باعتبارين

عروضه لها من التقابل الذى هو امتناع اجتماع الشيئين الواردين
على شئ واحد فى ذلك الشئ فى زمان واحد من جهة واحدة
وانما استحال عروضه للوحدة لانه تقتضى الكثرة المقابله لها
المتنوع اى من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة وسيجئ ان
مقولیته علیها بالتشكيك فينبغى ان يحمل النوع ههنا وكذا و
الجنس اعنى التقابل المطلق على اللغوى دون الاصطلاحى
وانما قال المتنوع لان التقابل المطلق غير متحصل بنفسه بل هو امر
مبهم محتمل لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق كالجنس وانما يتحصل
بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء بالا
عتبار فيكون التقابل كالجنس والاشياء كالانواع اعنى السلب والا
يجاب وهما النفى والاثبات اللذان يكون احدهما رفعا للآخر وهو
اى تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد اى اللفظ
والاعتقاد لا الى العين بمعنى له وجود فى العبادة والذهن اذ
ليس فى الخارج شئ هو ايجاب او سلب واعنى العدم والملكة وهو
اى تقابل العدم والملكة الاول الذى هو تقابل السلب والايجاب
ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهى ان يكون السلب سلبا عن
محل كالعمى الذى هو عدم البصر عما من شانه لا سلبا للآخر مطلقا
كما فى الاول مثل الفرس واللافرس واعنى تقابل الضدين وهما
متقابلان وجوديان ليس يعقل احدهما بالقياس الى الاخر

كالحرارة والبرودة ويتعاكس هو اى تقابل الضدين وما قبله
وهو تقابل العدم والملكة فى التحقق يعنى ويتعاكسان عموما وخصوصا
فى التحقق منهما والمشهورية منهما وذلك لان تقابل الضدين بحسب
الشهرة يطلق على كل متقابلين وجوديين لا يعقل احدهما بالقياس
الى الآخر وبحسب التحقيق يطلق على معنى اخص من ذلك وهو
ان يقيد المذكور بان يكون بينهما تعاقب على موضوع ويكون بينهما
غاية الخلاف فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول لا الثانى و
تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق يطلق على متقابلين وجودى
وعدمى عن موضوع مستعد للوجودى بحسب شخصه كعدم
اللحيه عن زيد او نوعه كعدم اللحية عن المراة او جنسه القريب
كعدم اللحية عن الفرس او جنسه البعيد كعدم اللحيه عن الشجر
وبحسب الشهرة يطلق على معنى اخص من ذلك وهو ان يقيد
المذكور بان يكون الموضوع مستعدا للوجودى بحسب وقت
يمكن حصوله فيه كعدم اللحيه عن شخص فى وقت من شانه اللحيه
فيه فظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق اخص منه بحسب الشهرة
وتقابل العدم والملكة بالعكس واعنى تقابل التضايف وهو تقابل
وجوديين يكون تعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر كالابوة
والبنوة وانما انحصر التقابل فى الاربعة لانه لا تقابل بين الاعدام
المطلق لا تقابل العدم المطلق لانه نفسه ولا العدم المضاف
لانه يجامعه والعدم المضاف لا تقابل العدم المضاف لصدقهما

على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عدما هما وحينئذ
المتقابلان ان كانا وجوديين فان كان يعقل احدهما بالقياس الى
الآخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان وان كان احدهما وجوديا
والاخر عدميا فان اعتبر فيه موضوع من شانه الوجودى فهما
العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب ش فيكون امتناع
اجتماع الملزوم وعدم اللازم من تقابل الايجاب والسلب ح قد
اعتبر فى التقابل التوارد على شئ واحد وهما ليسا كذلك فهما من
المتباينين لا من المتقابلين ويندرج تحته اى تحت تقابل التضايف
الجنس الذى هو التقابل المطلق المتنوع الى انواعه الاربعة على الوجه
المذكور باعتبار عارض عرض له وهو من حيث هو تقابل وذلك لان
التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف الذى هو نوع منه ولا
امتناع ان يكون الشئ اخص من نوعيها باعتبار عارض عرض له وان
كان اعم منه مطلقا باعتبار ذاته وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد
لبياض ومن حيث انه ضد له مضائف له ومقوليته عليها اى مقولية
التقابل على انواعه الاربعه بالتشكيك لانه معنى واحد ليس موجودا
فيها على صورة واحدة من كل وجه فان التقابل الحاصل للمعلول
الاول وهو تقابل المعلوليه للعليه من التضايف هو قبل ساير اقسام
التقابل لسائر ما يتبعه والتقابل الحاصل للسلب والايجاب صدقا
وكذبا اقوى من تقابل الضدين صدقا فقط لانه اتم فيه واثبت
بل التقابل بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب فان الشر مثلا

انما يأتى فى الخير لانه مشتمل على انه ليس بخير وكذا غير ذلك واشدها
فيه اى واقوى الانواع فى التشكيك لا فى التقابل هو النوع الثالث من
التقابل وهو تقابل الضدين لان قبول القوة والضعف فى اصنافه من
الحركه والسكون والحرارة والبرودة والخير والشر والسواد و
البياض وغيرها فى غاية الظهور بخلاف سائر الانواع ويقال للاول
منها يعنى تقابل السلب والايجاب تناقض ايضا كما يقال له تقابل
النفى والاثبات وهذا التقابل اما بسيط كالفرس واللافرس او مركب
كزيد فرس ليس زيد بفرس والاول لا صدق فيه ولا كذب والثانى
فيه صدق وكذب ويتحقق التناقض فى القضايا وهو فيها عبارة
عن اختلاف قضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضى لذاته صدق
احديهما وكذب الاخرى بشرايط ثمانى وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الشرط ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة
الاضافه ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل لان التناقض
لا يتحقق عند عدم وحدة من هذه الوحدات لانتفاء وحدة النسبة
الحكميه التى ورد الايجاب والسلب عليها حينئذ هذا المذكور من
الشرائط الثمان فى القضايا الشخصية وهى القضيه التى يكون موضوعها
جزئيا حقيقيا كزيد كاتب اما القضايا المحصورة وهى القضيه التى يكون
موضوعها كليا بين كمية افراده ككل انسان حيوان فيشترط اى
فيتحقق التناقض فيها بشرط تاسع وفى بعض النسخ فيشترط تاسع

٨٦

اى تشترط فيها شرط تاسع وجد مع الشرايط الثمان وهو الاختلاف
فيه اى فى الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضيه
الكليه ضد القضيه الكليه فيجوز مع تحقق الشرايط الثمان ان يكذبا
وان لم يصدقا ككل حيوان انسان ولا شئ من الحيوان بانسان والجز
ئيتان مع تحقق الشرائط الثمان صادقتان وان لم تكذبا كبعض الحيوان
انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يتحقق التناقض اما الكليه
والجزئيه مع تحقق الشرائط الثمان فلا يمكن صدقهما ولا كذبهما
معا البته ككل انسان حيوان وليس كل انسان بحيوان فلا بد فى المحصورة
من الاختلاف بالكم ايضا هذا فى القضايا المطلقه وفى الموجهات
وهى القضايا التى فيها الجهة كالضرورة والامكان والدوام والا
طلاق مع الشرايط التسع فى المحصورات شرط عاشر للتناقض بين
القضيتين وهو الاختلاف فى الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن
اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احديهما صادقه والاخرى كاذبة
لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين فى ماده الامكان مع تحقق الشرائط التسع
اذ يصدق بعض الانسان بالامكان كاتب ولا شئ من الانسان بالا
مكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شئ من
الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن
بالحيثيه المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنه والمطلقه

مع تحقق الشرائط لا تتناقضان فى المادة المذكورة اما الممكنه والضرورية
فانها تتناقضان وكذا المطلقه والدائمه مع تحقق الشرائط السابعة
واذا قيد العدم بالملكه فى القضايا كان بمعنى مغير البصير الاعمى او
بمعنى اعم منه وجعل جزءا للموضوع القضيه فيقال زيد هو لا بصير
او الجماد هو لا بصير سميت تلك القضيه معدولة لانها عدلت من
صيغه الايجاب الى صيغه السلب وهى تقابل القضيه الوجوديه
اى المحصله الطرفين صدقا لا كذبا ان كانتا موجبتين اى لا تصدقان
معا لامتناع صدق الشئ وعدمه على موضوع واحد فى وقت و
احد من جهة واحدة ويكذبان معا لامكان عدم الموضوع اذا
لموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فعند عدمه لا بد
وان تكذبا فيصدق مقابلاهما وهما السالبه المعدوله والسالبه
المحصله لامكان سلب الشئ وعدمه عن الموضوع المعدوم فالمعدوله
تقابل الوجوديه كذبا لا صدقا ان كانتا سالبتين اى لا تكذبان معا
والا لصدق نقيضاهما وهما الموجبتان وقد مر انهما لا تصدقان
ويصدقان معا لما مر هذا اذا اتفقا فى العدول والتحصيل و
الكيف اما اذا اتفقا فى العدول والتحصيل واختلفا فى الكيف
اى الايجاب والسلب تناقضتا بعد رعاية الشرائط المذكورة
واما اذا اختلفا فى العدول والتحصيل والكيف كانت الموجبة
اخص من السالبه لتوقف الايجاب على وجود الموضوع اما

وقد يستلزم الموضوع

٨٨

تحقيقا كما فى الخارجيه او تقديرا كما فى الحقيقيه بخلاف السالبه
فتصدق السالبه على تقدير صدق الموجبة والا لصدق نقيضها
فتصدق الموجبتان هف ولا يلزم صدق الموجبه على تقدير صدق
السالبة لجواز ان تصدق السالبه مع انتفاء الموضوع الذى هو
محل لا يقوم بالحال فيه احد الضدين بعينه كاستلزام النار للحرارة
او لا بعينه كاستلزام بدن الحى لواحد من الصحة والمرض اذ لا
واسطه بينهما فى التحقيق او لا يستلزم شيئا منهما لا بعينه ولا لا بعينه
وذلك عند الخلو عن الضدين معا كالفلك الذى هو خالى عن الحرارة
والبرودة والاتصاف بالوسط اى وعند الاتصاف بالامر الوسط
بين الضدين كالماء الفاتر المتوسط بين الحرارة والبرودة والوسط
قد يكون له اسم محصل كالحمرة المتوسطة بين السواد والبياض
وكالشجاعة المتوسطه بين التهور والجبن وقد لا يكون له اسم
محصل فيعبر عنه بسلب الطرفين كلا عادل ولا جاير وليس كل
ما يعبر عنه بسلب الطرفين يكون وسطا فان الفلك يقال له انه
لا ثقيل ولا خفيف ولا يراد به حالة متوسطة بين الثقل والخفه
ولا يعقل للواحد ضدان بل ضد الواحد واحد فى التضاد الحقيقى
اذ لو كان له ضدان بجهة واحدة كان ضد الواحد واحدا وهو
القدر المشترك بينهما وبجهتين كان ذلك وجهين من التضاد لا
وجها واحدا فضد الواحد على كل وجه واحد وهو المطلوب

وهو اى تقابل التضاد المطلق منفى عن الاجناس لانها لا توجد
الا فى الاذهان والتضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة فى
الاعيان بل انما يعرض للانواع المحصله ومشروط فى الانواع المحصله
للاجناس باتحاد الجنس بان يكون الانواع مندرجة تحت جنس
واحد اخير متميز بعضها عن بعض بفصول منوعة اذ لا يقابل
بين الانواع المندرجه تحت الاجناس المختلفه ثم استشعر اعتراضا
بان الفصول المنوعة متضادة اذ لو لم يكن متضادة والجنس
فى الكل واحد فلا يكون الانواع ايضا متضادة هذا خلف لكن
الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد والا لزم التسلسل
فلا يشترط تقابل التضاد باتحاد الجنس مطلقا فاجاب عنه
بقوله وجعل الجنس والفصل نوعا واحدا لما مر تحقيقه فالسواد
مثلا وغيره من الالوان كل واحد منها نوع بسيط فى الاعيان
مضاد لاخر لا لجنسه او فصله لانهما كما مر من الامور الاعتبارية
بل لنوعيته المحصله وليس فى نفس السواد لونية مطابقه للونية
البياض مثلا فى الحس بل مطابقة لونية احدهما للونية الاخرى
فى العقل فقط والا لم يكن اللونية جنسا وليس فى الخارج لونية
وشئ آخر بل جعل السواد لونا هو بعينه جعله سوادا وليس
لجنسه وفصله تميز فى الاعيان الفصل الثالث من الامور
العامة فى العلة والمعلول واقسامهما واحكامهما لكل شئ

باب ... فى العلة والمعلول

وفيه مسائل الاولى فى ... العلة والمعلول

لما فرغ من البحث ... فى البحث عن ... لواحق الماهيه وعوارضها ... العامه ايضا ... من المقولات ... فى هذا الفصل ... العلة والمعلول ...

يصدر عنه امرا ما بالاستقلال كالباري تع بالنسبة الى المعلول
الاول الصادر عنه بلا وسط او بالانضمام اليه كالباري تع بالنسبة
الى سائر المعلولات الصادرة عنه بالواسطة فانه علة تع لذلك
الامر الصادر عنه والامر الصادر عنه باحد الوجهين معلول له
فكل مصدر كذلك سواء كان بالايجاب او بالاختيار فهو علة فعلى
هذا جاز اطلاق العلة والمعلول على الباري والعالم وقول الاشاعرة
بنفي العلة والمعلول لوجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا
مما لا طائل تحته فانهم يثبتون مع المبداء الاول قدماء ثمانية هي
صفاته تع ولا بد لهم من ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي
عللها وهذا غاية ما احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص
لهم عن ذلك معنى وهي اي العلة مطلقا وهي ما يحتاج اليه الشئ
فاعلية وهي ما منه وجود الشئ وتندرج فيه التامة ومادية ٢ اقسام العلة
وهي جزء كان الكل به بالقوة وصورية وهو جزء يصير الكل به
بالفعل وغائية وهي ما لاجله وجود الشئ وانما انحصرت في الاربع
لانها اما داخلة في المعلول او خارجة عنه لامتناع ان تكون
نفسه والاول علة الماهية والثاني علة الوجود وعلة الماهية
اما ان يكون بها المعلول بالقوة او بالفعل وعلة الوجود اما
ان يكون الوجود منها او لاجلها وانما قيل فاعلية بالنسبة
ليدخل فيها الفاعل الحقيقي مختارا كان او موجبا وما يسد

مسد الفاعل من الاشياء الراجعة الى تتميم العلة الفاعلية كالموضوع مثل
الثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والداعية
كالجوع للاكل وكذا المادية لتندرج فيها المادة الحقيقية وما يسد مسدها
كالسطح للدائرة وكذا الصورية لتدخل فيها الصورة الحقيقية وما يجري
مجراها كالهيئة المحسوسة وكذا الغائية لتدخل الغاية الحقيقية كحصول
الثمر وما يجري مجراه كحصول الشجر والفاعل مبداء التاثير بان يفيد وجود
المعلول ويحققه بواسطة او بلا واسطة وعند وجوده بجميع جهات ٣ احكام العلة الفاعلية
التاثير اي عند وجود العلة التامة اذ الفاعل مع جميع جهات التاثير
مما يتوقف عليه فعله هو العلة التامة يجب وجود المعلول اذ لو امكن
وتوقف على امر زائد لما كان الفاعل بجميع جهات التاثير هذا خلف ولو
لم يتوقف عليه فتخصيصه بوقت دون آخر ترجيح بلا مرجح وهو محال
واستغناء الامتناع بالذات بالغير ايضا لتحقق العلة التامة ظاهر وانما قال
عند وجود الفاعل بجميع جهات التاثير ولم يقل عند وجود جميع العلل
لان بعض المعلولات قد يفتقر الى جميع هذه العلل كالسرير وبعضها
قد يفتقر الى البعض كالبسائط فانها لا تفتقر الى المادة والصورة بل الى
الباقية وكالمجردات فانها لا تحتاج الى غير العلة الفاعلية ولا يجب مقارنة
العدم للمعلول الذي صدر عن الفاعل وجوده على الاطلاق لما مر من
جواز استناد الممكن الذي لا يكون مسبوقا بالعدم بحسب الزمان الى
الفاعل الموجب نعم يجب هذا في الفاعل المختار لما مر ايضا ولا يجوز بقاء

المعلول بعده اي بعد الفاعل بان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام الفاعل
المفيض لوجوده اذ لو جاز لجاز تحقق الشئ مع انتفاء ما يتوقف هو عليه وهو
مح وان جاز بقاء المعلول بعد الفاعل في المعد للمفعول لقبول الفيض كبقاء
الابن والبناء والسخونة بعد الاب والباني والنار وغير ذلك من المعدات
والمعينات والعلل بالعرض الداخلة تحت العلة الفاعلية المطلقة ومع
وحدته اي وحدة الفاعل بان يكون واحدا حقيقيا كالمبداء الاول يتحد
المعلول بان يكون واحدا بالعدد لان مفهوم كون الشئ بحيث يجب عنه ا
غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر
وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض شيئا واحدا
بل شيئان او شئ موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا هذا
خلف وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية
ثم عرض الكثرة للمعلول باعتبار كثرة الاضافات العارضة له كالامكان
والوجوب وغيرهما فيمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي بواسطة المعلول
الاول المتكثر بالاعتبارات والجهات اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
والمعلولات التي في المراتب الاخيرة والمتوسطة والعالية كلها منسوبة
الى الواحد الحقيقي الذي هو المبداء الاول والمراتب علل معدة لافاضة
الوجود والكل متفقون عليه وان تساهلوا في الاطلاقات وهذا الحكم
اي الحكم بانه مع وحدة الفاعل يتحد المعلول ينعكس على نفسه اي مع
وحدة المعلول يتحد الفاعل اذ لو كان اثنين لكان وجوبه بكل منهما

يقتضي استغناءه عن الآخر فيكون محتاجا اليهما مستغنيا عنهما وهو
مح هذا في الوحدة الشخصية وفي الوحدة النوعية وان كان مع وحدة
الفاعل بالنوع يتحد المعلول بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف
لا عكس لهذا الحكم على نفسه اذ مع وحدة المعلول بالنوع قد لا يتحد الفاعل
بالنوع كالحرارة فانها معلولة للشمس والنار والحركة المختلفة بالنوع
وذلك لجواز ان تشترك الاشياء المختلفة في لازم واحد والنسبتان
اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اذ لو وجدتا في الخارج لزم التسلسل
في الامور الموجودة المترتبة فاستحال وجود شئ في الاعيان هو مجرد
علية ومعلولية نعم معروضاها في الخارج وبينهما اي العلية والمعلولية
مقابلة التضايف فان العلة علة للمعلول والمعلول معلول للعلة ويعقل
كل منهما مع تعقل الآخر ولا يجتمعان في شئ واحد من جهة واحدة وهو
ظاهر وقد يجتمعان في الشئ الواحد كالعلة المتوسطة فانها علة و
معلوله لكن بالنسبة الى امرين لا يتعاكسان فيهما اي في العلية والمعلولية
وذلك لان العلة المتوسطة معلوله بالنسبة الى العلة الاولى وعلة
بالنسبة الى المعلول الى المعلول الاخير والعلة الاولى من حيث هي علة
اولى ليست علة للمعلول الاخير من حيث هو معلول اخير والمعلول الا
خير من حيث هو معلول اخير ليس معلولا للعلة الاولى من حيث هي
علة اولى لكن الاولى والمتوسطة يتعاكسان فيهما وكذا المتوسطة و
المعلول الاخير وفي بعض النسخ ولا يتعاكسان فيهما اي ولا يتعاكس
العلية والمعلولية في العلية والمعلولية بمعنى لا يكون العلة معلولة لما هو

في ابطال التسلسل ٤

معلول لها ولا المعلول علة لما هو علة له والا لزم الدور المحال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ولا تترامى معروضاتها اى معروض المعلوليه وفي بعض النسخ معروضيها بمعنى معًا وهذا اصح في سلسله واحدة الى غير النهايه وهذا هو التسلسل المحال واستدل على بطلانه باربعة اوجه فالاول قوله لان كل واحد من معروضاتها منها اى من هذه السلسله تمتنع الحصول في الخارج بدون علة واجبة بالذات او بالغير اذا التقدير ان كل واحد منها معروض المعلوليه لكن الواجب بالغير لامكانه الذاتي تمتنع ايضا حصوله بدون علة واجبة بالذات او بالغير فتجب حينئذ لتحقق السلسله وجود علة لذاتها وهي ان تكون معروض العليه ولا تكون معروض المعلوليه هي طرف للسلسلة اذ لو لم تكن وجود علة لذاتها لكان الكل مطلقا معروض المعلوليه فامتنع حصول السلسله ولو لم تكن العلة لذاتها طرفا لها لكانت معروضه المعلوليه هذا خلف الثاني قوله و للتطبيق بين جملة كذلك موجودة قد فصل منها آحاد متناهية كعشرة آحاد واخرى اى وبين جملة اخرى كذلك لم تفصل منها الاحاد وهي الجملة الاولى بعينها وذلك بان تطبق بحسب الفرض العقلي الاول من الاولى على الاول من الثانيه والثاني على الثاني والثالث على الثالث وهلم جرا فان انطبقا كان الناقص كالزائد وهو محال والا انقطعت الناقصة بالضرورة فتناهت ولزم تناهي الاخرى لانها ما زادت على الناقصة الا بقدر متناهي س لم لا يجوز ان تكون عدم انطباقهما لعدم الطرف لا للتناهي الناقصة ج عدم الطرف لا ينافي الانطباق

بحسب الفرض العقلي لان المراد منه هو ان يكون لكل فرد من الاولى فرد من الثانيه بازائه لا الى نهايه س فعلى هذا لا نسلم ان يكون الزائد كالناقص على تقدير الانطباق لجواز ان يكون الانطباق لعدم تناهي افراد الناقصة لا لتساوي افرادهما ج لا يكفي في الانطباق عدم التناهي بل لا بد مع ذلك من ان يكون بازاء كل فرد فرد وحينئذ يلزم تساوي افرادهما الثالث قوله ولان التطبيق بين جملتين جملة من علل غير متناهيه وجملة من معلولات غير متناهيه حاصلتين من ترامي معروض العليه والمعلوليه في سلسلة واحدة الى غير النهايه باعتبار النسبتين العليه والمعلوليه بحيث يعد كل واحد منها اى من السلسله باعتبارهما لان كل واحد منها من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول يوجب تناهيهما من الطرف الغير المتناهي وذلك لوجوب ازدياد احدى النسبتين وهي العليه على النسبة الاخرى وهي المعلوليه من حيث السبق الحاصل لكل علة من العلل الغير المتناهيه على معلولها فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل انما تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير عن هذه السلسله لانه ليس معروض العليه فيزيد مراتب العلل بواحدة والا ارتفع وجوب التقدم والتاخر اللازمين للعليه والمعلوليه وح يلزم تناهيهما مع فرض لا تناهيهما الرابع قوله ولان المؤثر في المجموع اى مجموع تلك السلسله الممكنه لتركبها من الاحاد الممكنه ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في المجموع

الممكن بجميع اجزائه لا بد وان يؤثر في كل واحد من اجزائه ومن جملة الاجزاء نفسه وعلله الغير المتناهيه اذ لو لم يؤثر في بعض المجموع لا يكون هو وحده مؤثرا فيه بل مع غيره على ذلك البعض هذا خلف ولان المجموع له علة تامة بالضرورة لامتناع ان يوجد المعلول ولا يوجد له فاعل بجميع جهات التاثير وكل جزء فرض من المجموع ليس علة تامة للمجموع اما الجملة لا تجب به وحده وهو ظاهر والعلة التامة يجب ان يجب المعلول بها لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وكيف تجب الجملة بشيء وهو جزء من اجزائها وهو اى والحال ان ذلك الشيء يحتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة وهو ما فوقه في المجموع من العلل الغير المتناهيه س لم لا يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاولي الى غير النهايه علة للمجموع لتحققه به ج لان المجموع كما يحتاج اليه يحتاج الى المعلول الاول ايضا فكيف يكون البعض علة فثبت بالوجهين ان المؤثر في المجموع ليس بعضه واستحال ان يكون نفسه وهو ظاهر فتعين ان يكون خارجا عنه واجبا لذاته اذ لو كان ممكنا لاحتاج الى علة فلا تكون السلسله المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته عليها ولا بد وان يكون علة لشيء من الاجزاء والا لم تكن علة للمجموع اذ الهيئة الاجتماعيه لا تعتبر فيه والمقدر خلافه ولا يمكن ان يكون علة للاخير او المتوسط لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد فتعين ان يكون علة لواحد هو المبداء وينقطع به السلسله وهو المطلوب وتكافؤا اى تساوي ٩٦ النسبتان العليه والمعلوليه في طرفي النقيض من الوجود والعدم بمعنى

في بيان نسبة المتعلق بالعلة في الوجود والعدم ٥

انهما وجدت كانت الاخرى موجودة وانهما عدمت كانت الاخرى معدومة لانهما متضايفان مثل الضعف والنصف والمتضايفان من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم احدهما على الآخر وجودا او عدما فهما متكافئان مطلقا س لا بد من تقدم العله على المعلول وهذا ينافي التكافؤ ج التقدم والتاخر للمعروضين بحسب الذات والتكافؤ للعارضين والقبول والفعل متنافيان من حيث الصدق مع اتحاد النسبة اى نسبة القبول والفعل بان تقع نسبة الفعل من المتعينين اللذين وقع نسبة القبول منهما حتى يكون الفاعل التام بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا لشيء واحد وانما تنافيا لتنافي لازميهما وهما الامكان والوجوب وذلك لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان لانه من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول بل يجوز حصوله ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب لانه من حيث هو فاعل يستلزم المفعول لوجوب حصوله عنه عند وجود جميع جهات التاثير وتنافي اللازمين يستلزم تنافي الملزومين س نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب ج بل بالامكان الخاص اذ عند وجود القابل لا يجب وجود المقبول له ولا عدمه ويجب المخالفة بحسب الماهية النوعيه بين العله والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العله لامتناع احتياج الشيء الى نفسه وذلك كون النفس علة ذات الحركة الاختياريه والا تكن المعلول محتاجا لذاته الى تلك العله بل محتاجا الى تشخصه ايها

في ان القابل لا يكون فاعلا ٦

في نسبة العلة الى المعلول ٧

فلا يجب المخالفه بين العلة والمعلول بحسب الماهيه ككون هذه النار
علة عرضيه لتلك النار ولا يجب صدق احدى النسبتين العليه والمعلوليه
على المصاحب للعله والمعلول من الشرايط واللوازم لان ما مع العلة لا يجب
ان يكون علة وكذا ما مع المعلول لا يجب ان يكون معلولا فلا يجب صدق
العليه على ما يصاحب العله كحركة النار المحرقه ولا صدق المعلوليه على
ما يصاحب المعلول ثم استشعر اعتراضا بان الشخص من العنصريات
قد يحتاج لذاته الى شخص آخر منها كهذه النار الى النار التى اقتبست منها و
كهذا الهواء الى النار التى سخنت الماء المنقلب اليه فلا يجب المخالفه بين
العله والمعلول فاجاب عنه بقوله وليس الشخص من العنصريات من حيث
هو الشخص كهذه النار التى هى شخص فيها علة ذاتيه وهى التى يكون المعلول
مستندا اليها بالحقيقه لشخص آخر منها بان يكون علة لوجوده والا لم
يتناه الاشخاص العنصرية المترتبه لاستلزام كل شخص شخصا لا الى نهايه لان
العلة الذاتيه تستدعى ترتب معلولها عليها والا لم يكن ذاتيه ومعلولها
ايضا شخص منها والفرض ان الشخص على الاطلاق من حيث طبيعته الشخصيه
علة ذاتيه لشخص آخر منها فلزم التسلسل فى الاشخاص المترتبه فلا يكون
الشخص علة ذاتيه لشخص آخر بل عرضيه معدة ثم استدل على هذا باربعه
اوجه غير الاول قا قوله ولاستغنائه عنه اى ولاستغناء الشخص الذى
فرض معلولا عن الشخص الذى فرض علة بغيره اى غير الشخص الذى
فرض علة من اشخاص النوع العنصريه اذ ليس شخص ما اولى بان يكون ٩٨

علة ذاته

علة ذاته لشخص آخر من بقيه اشخاص النوع اذ كل سبيله سبيل ساير الا
شخاص وما يستغنى عنه بغيره لا يكون علة ذاته فهو علة عرضية معدة
ب قوله ولعدم تقدمه اى تقدم الشخص الذى فرض علة على الشخص
الذى فرض معلولا تقدما ذاتيا اما اذا كانا فى نوع واحد فظاهر لامتناع
تقدم الشئ على نفسه واما اذا كانا من نوعين فكذلك لانه يمكن ان يعرض
المتقدم متاخرا وهو هو بالذات ج قوله ولتكافؤهما اى ولتساوى
الشخصين من العنصريات فى انه ليس احدهما اولى بان يكون علة ذاتيه
للآخر من الآخر فلا يكون احدهما على تقدير العليه الا علة عرضية للآخر
د قوله ولبقاء احدهما اى احد الشخصين من العنصريات مع عدم
صاحبه وهو الشخص الآخر وذلك لان ما يفرض منهما علة فهو قد يعدم
مع بقاء ما يفرض منهما معلولا وبالعكس والمعلول يمتنع ان يبقى بعد عدم
علته الذاتيه فلا يكون احدهما علة ذاتيه للآخر وهو المطلوب والفاعل
منا فعلا اختياريا منسوبا الى القوة الحيوانيه يفتقر الى تصور جزئى
لفعل ملايم او منافى تصورا مطابقا او غير مطابق ليتخصص به اى بالتصور
الجزئى الفعل الاختيارى المطلوب لان التصور الكلى لتساوى نسبة
الى جميع الجزئيات لا يقع به جزئى خاص لامتناع الترجح من غير مرجح
ولا جميع الجزئيات لانها غير متناهيه ح لم لا يكفى فيه تعين القابل ج
له ماهية مندرج تحتها جزئيات غير متناهيه فترجح بعضها على بعض
ان كان لقابل آخر لزم التسلسل والا بطل السوال ثم يفتقر الى شوق

وهو نزاع النفس الى الشئ المتصور اما نحو طلب ان كان لذيذا او نافعا
يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشئ مكروها
او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا ثم يفتقر الى ارادة وهى العزم الذى
يجزم به التردد فى الفعل والترك على احد الطرفين ثم يفتقر الى حركة
العضلات العضله عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت
من اطراف العظام يسمى رباطا ومن اللحم ومن غشا يجللها فان العصب
اذا اتصل بالرباط وتشبك كل واحد منها بالآخر حتى صار كشئ واحد
وينتفش الحاصل منها واحتشى الفرج التى بين الاجزاء المنتفشه باللحم
وجلل نقشا كان هذا الحاصل عضلة خلقت لتحريك الاعضاء تحريكا اراد
يا بالقوة المحركة التى محلها فالفاعل منا يفتقر الى المبادى الاربعة
ليقع منا الفعل الاختيارى ففى الانسان قوة محركه على انها الباعثه
وهى الشوقيه والنزوعيه وتنشعب الى شهوانيه وهى الطالبه لما يلايم
وغضبية وهى التى تطلب دفع ما لا يلايم وتنفعل عن تخيل وادراك وفى
الجملة هى مطيعه للقوى المدركه اذ لا شوق الى ما لا يدرك ولو من وجه
واحد وقوة محركة على انها المباشرة للحركه تنبث فى الاعصاب و
تطيع النزوعية وسلطان الحركات فى القلب كما ان سلطان المدركات
فى الدماغ كما يجئ والحركه الاختياريه من مكان الى مكان آخر يتبع
ارادة كليه بحسبها اى بحسب تلك الحركه الصادرة عنها وجزئيات
تلك الحركه بواسطه جزئيات المسافة لكون المسافه لا محالة تشتمل على ١٠٠

استداد

استداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزويه يتجزى المسافه بها اجزائها
الجزويه تتبع تخيلات وارادات جزوية بان تخيل قاطع تلك الحدود
واحدا بعد واحد وتنبعث عن كل تخيل ارادة جزويه لقصد ذلك
الحد وقطع ذلك الجزء من المسافه الذى ينفصل بذلك الحد يكون الجزئى
السابق من هذه التخيلات والارادات الجزوية علة للسابق من تلك
الجزئيات لتلك الحركه المعدة لحصول جزئى آخر من التخيل والارادة
بان يصير كل وصول الى حد من المسافه علة لوجود تخيل وارادة يتجدد
مع ذلك الوصول ووجود كل تخيل وارادة علة لوصول متاخر عنهما
- فيتصل الارادات الجزئيه فى النفس والحركات الجزئيه فى المسافه الى
آخرها لانه اذا اتصل التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافه
واتصلت الارادات المنبعثه عنها اتصلت الحركه الى آخر المسافه بالضرورة
ثم لو انقطع التخيل انقطعت الارادة فيقف المتحرك قوله المعدة اشارة
الى ان السابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العله
بانضيافه اليها لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا
يكون علة للموجود وانما قلنا ان السابق ينعدم حينئذ لان ارادة المتحرك
حدا ما من المسافة متقدم على كونه فيه لان ارادة الايجاد لا تتعلق
بالموجود ومع وصوله الى ذلك الحد تنتفى تلك الارادة وتتجدد غيرها
فاستمرار التخيلات والارادات والحركات استمرار على سبيل الانصرام
والتجدد لا غير ويشترط فى صدق التاثير على المؤثر المقارن للمادة

وهو القوة الجسمانية كالموثر القسري والطبيعي المقارن للجسم الوضع وهو كون الشي بحيث يمكن الاشارة الحسيه اليه وذلك لان المقارن انما يوثر بتوسط المادة بمعنى انه يحصل بها ان يوثر فيه وهذا يوجب لا محاله ان لا يوثر المقارن الا بملاقيه وضعيه بينه وبين ما يوثر فيه حتى يكون المقارن بتوسط المادة مرة ههنا فيوثر فيما يلاقيه او يجاوره او يقابله ومرة هناك فيوثر فيما يلاقيه او يجاوره او يقابله هناك وهذا يستدعى شيا يكون هنا او هناك حتى يوثر المقارن فيه ولاجل ذلك لم يكن الشمس تضى بها اى شى كان ولا النار تسخن بها اى جسم اتفق فلا يفعل المقارن الا بمشاركه الوضع والتناهى اى ويشترط فى صدق التاثير على المقارن تناهى فعله بحسب المدة بان يكون زمان فعله متناهيا وبحسب العدة بان يكون عدد فعله متناهيا وبحسب الشدة بان يكون قوة فعله متناهيه ولمية اشتراط التناهى بحسب الثلثه ستذكر وهذه الثلثه هى التى باعتبارها يصدق التناهى وعدمه الخاص وهو عدم التناهى عما من شانه ان يكون متناهيا الذى يقابله تقابل العدم للملكه لا تقابل السلب للايجاب على الموثر المقارن لان التناهى وعدمه الخاص من الاعراض الذاتيه للمقدار والعدد والموثر المقارن شى يتعلق به شى دون مقدارا وعددا كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متواليه لها عدد يصدق التناهى وعدمه الخاص عليه انما يكون باعتبار مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذى باعتبار

المقدار

المقدار يكون اما مع فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته واما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه واعتبار هذه الثلثه هى اعتبار المدة والشدة والعدة وذلك لان الموثرات بهذه الاعتبارات تكون ثلثه اصناف الاول موثرات يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال فى ازمنه مختلفه كرماة يختلف ازمنه حركات سهامهم فى الهواء ولا محاله يكون الموثر الذى زمانه اكثر اقوى من الذى زمانه اقل ويجب من ذلك ان يقع على غير المتناهى فى زمان غير متناه والثانى موثرات يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنه مختلفه كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنه مختلفه ولا محاله يكون الموثر الذى زمانه اقل اشد تاثيرا من الذى زمانه اكثر ويجب من ذلك ان يقع على غير المتناهى لا فى زمان والثالث موثرات يفرض صدور اعمال متواليه عنها مختلفه بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محاله يكون الذى يصدر عنه عدد اكثر اقوى من الذى يصدر عنه عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهى عدد غير متناهى فالتناهى وعدمه الخاص اعنى الاختلاف الاول بالمدة والثانى بالشدة والثالث بالعدة واقوى الراميين متى استوى مع الرامى الآخر فى امرين من هذه الثلثه لا بد وان يفاوته فى الثالث منها فان ساواه فى الشدة والمدة فاوته فى العدة وان ساواه فى الشدة والعدة فاوته فى المدة وان ساواه فى المدة والعدة فاوته فى الشدة ولو ساواه فى الثلثه

لا يكون متفاوتا له البته اذ لا رابع يقع به المفاوته انما يشترط فى صدق التاثير على المقارن التناهى بحسب المدة والعدة والشدة سواء كان المقارن قسريا بان يكون تحريكه لجسم لا يكون محلا له او طبيعيا بان يكون تحريكه لجسم يكون محلا له لان الموثر القسرى يختلف باختلاف القابل القسرى لانه انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته ولا شك ان طبيعه الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقه الاعظم اكثر من معاوقه الاصغر ومع اتحاد المبداء للتحريك عند اختلاف القابل بان يحرك شخص بقوته جسما من مبداء مفروض ثم يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول فى الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبداء المفروض يتفاوت مقابله اى مقابل المبداء وهو الجانب الآخر الذى يتحرك اليه الجسمان بان يتحرك احدهما اكثر من الآخر لان احدهما اكبر واكثر مثلا ممانعا للقوة المحركه والآخر اصغر واقل مثلا ممانعا للقوة المحركه فلا بد من التفاوت وامتنع ان يكون التفاوت فى الوسط او المبداء فتعين ان يكون فى مقابله وان يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم فيعتبر بالضرورة حركه الاعظم بحسب المدة والعدة والشدة ثم حركه الاصغر كذلك لان زيادة حركته على حركه الاعظم بمقدار ما يناسب زيادة مقدار الاعظم على الاصغر ويلزم منه تناهى الموثر المقارن بحسب المدة والشدة والعدة ولان الموثر

الطبيعي

الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لا القابل لتساوى الجسم الصغير والكبير فى القبول للتحريك لكون الجسم من حيث هو جسم غير مقتضى للتحريك ولا مانع منه بل كبيره وصغيره اذا فرضا مجردين عن القوه التى تحله كانا متساويين فى قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه فاذا تحركا اى الصغير والكبير فى مسافه مع اتحاد المبداء عرض التناهى فى الجانب الآخر اذ لا بد فيه من تفاوت لان قوة الجسم الكبير اكثر واقوى من قوة بعضه لان القوة الجسمانيه المتشابهه انما يختلف باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفه بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزيه بتجزيها فلو لم يظهر فى الجانب الآخر تفاوت لزم ان يقوى جزء القوة على ما يقوى عليه كلها فلا يكون الجزء جزءا والكل كلا هذا خلف فلزم منه تناهى حركات الصغير وذلك يقتضى تناهى حركات الكبير ايضا لكونها على نسبة جسميهما ويلزم محال ما المتقوم المتحصل بالحال فيه المقوم له قابل له ومادة للمركب منهما واحترز بالمتقوم عن الموضوع والحال فيه وهو العرض وسيجى تحقيقه وقبوله اى قبول المحل المتقوم بالحال للحال ذاتى للمحل لانه انما حققه من جوهره لا بوسط والا لكان ذلك القبول فى وقت حصوله يستدعى قبولا آخر ويتسلسل وهو محال فالقبول لازم للمحل مطلقا وقد يحصل القريب اى قرب القبول والبعد عنه للمحل فان قبول النطفه للصورت الانسانيه بعيد وقبول الجنين قريب باستعدادات يكتسبها المحل باعتبار

منه تناهى الموثر المقارن بحسب المده والعده والشده والمحل وهو كل شى يحله شى فيصير بذلك الشى ح

الحال فيه بان يكون المحل فى صورة ثم تحصل له صورة بواسطة استعداد
حصل له باعتبار الصورة الاولى كجزء من الهواء مثلا فان صورته
الهوائية قد توجب لمحله استعدادا لقبول الصورة المائية فاذا
وجدت فيه الصورة المائية صار اقرب الى قبول الصورة الارضية
وابعد عن قبول الصورة النارية وهذا الحال صورة للمركب منه و
من المحل وجزء شئ فاعل لمحله لان الفاعل انما يفيض وجود المحل
علة بانفراده بل باعانة من الحال وذلك لان المحل لما امتنع وجوده
منفكا عن الحال لما مرثبت احتياجه الى الحال ثم ان الحال المعين قد
ينعدم ويبقى المحل فعلم انه يحتاج الى الحال من حيث هو حال ما لا من حيث
هو حال معين اى من حيث طبيعته النوعيه الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم يكن الحال من حيث هو حال ما واحدا بالعدد فلم
يمكن ان يكون من حيث هو كذلك علة للمحل الواحد بالعدد فعلم ان
هناك شيئا آخر مباينا للمحل والحال يكون مع الحال فاعلا للمحل وهو
اى الحال الذى هو صورة للمركب واحد اذ لو كان اثنين فان استقل
احدهما بتقويم المحل استغنى عن الآخر والا كان المقوم هو المجموع
وهو واحد والشئ الآخر المباين ايضا واحد بالعدد ينضاف الى الحال
من حيث هو حال اليه فيجتمع منهما للمحل علة واحدة بالعدد تامة
مستمرة الوجود معه فظهر ان تشخص الحال يكون بالمحل المعين ومن
حيث هو قابل التشخصه وتشخص المحل بالحال المطلق ومن حيث هو

١٠٤

ق

٨٥

فاعل لتشخصه ولا دور والغاية عاهيتها لعليه العلة الفاعليه لان
الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا لغاية لم يفعله قطعا معلولة
فى وجودها للمعلول لان وجود الغايه انما يترتب على وجود المعلول
فان النجار الذى هو فاعل للسرير يتصور الجلوس عليه اولا ثم يتحرك
الى ايجاده ثم يوجد الجلوس لحصول السرير فماهيه الجلوس علة لعلية
الفاعل ووجود الجلوس معلول للسرير فالتقدم باعتبار الوجود
العقلى والتاخر باعتبار الوجود الخارجي ولا امتناع فى ذلك وهى
اى الغاية ثابتة لكل فاعل قاصد والا لكان عابثا بقصده واختياره
اما القوة الحيوانية المحركة المنبثة فى العضلات فغايتها الوصول الى
المنتهى المقصود من الحركه وليست لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول
الى المنتهى قد يكون غاية للشوقيه كما هو نفس غاية القوة المحركه مثل
ما اذا ضجر انسان عن المقام فى موضع ما وتخيل صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه وجزم العزم فاخدم القوة المحركه نحوه
فغايه القوة الشوقيه هو الوصول الى المنتهى وقد لا يكون الوصول
الى المنتهى غايه للقوة الشوقيه كما اذا تخيل انسان صورة لقاء حبيبه
فيشتاقه ويجزم العزم فيتحركه بالقوة المحركة الى مكان هو فيه فينتهى
حركته وليس الوصول الى المنتهى غايه القوة الشوقيه بل معنى آخر
وهو لقاء الحبيب فان لم تحصل غايه القوة الشوقيه سواء كانت نفس
غايه المحركه او غيرها فالحركه باطلة بالنسبة الى القوة الشوقيه

والا اى وان حصلت غايتها فهو اى ماهو غايتها خير مظنون او معلوم
ان كان مبداه هو الفكر او عادة ان كان مبداه ملكه نفسانيه
كاللعب باللحيه او قصد ضروري ان كان مبداه طبيعة كالتنفس
او مزاجا كحركات المرضى او عبث وجزاف ان كان مبداه شوقا تخيليا
من غير ان يقتضيه فكر او طبيعة او مزاج او عادة والفرق بين الجزاف
والعبث هو ان الاول باعتبار من الفاعل والثانى باعتبار من الغاية
واثبتوا للطبيعيات الاسطقسية غايات وهى ما يتادى اليه الطبيعه
دائما او اكثريا فان حبة من البر اذا وقعت فى ارض حرة وصادفها
الماء وحر الشمس وغير ذلك من الشرائط نبت سنبلة بواسطة جذب
القوة الموجودة فى الحبة اجزاء الارض والماء عن موضعها الطبيعي
اليها فهذا التادى هى الغاية الطبيعيه وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات
وهى التى يكون وجودها غير دايم ولا اكثرى مما يتادى اليه العلل
الاتفاقيه تاديا مساويا او اقليا كمن حفر بيرا فوجد كنزا وما يتادى
اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية ذاتيه ثم العلة ان استجمعت
الامور المعتبرة فى العليه حصل المعلول بالضرورة فلا يكون اتفاقيه
والا امتنع ان يتادى الى المعلول فلا يكون علة قطعا لا ذاتية ولا
طبيعيه ولا اتفاقيه ج ان العلة قد يتوقف عليته على امور خارجة
عن ذاتها غير دايمة الحصول ولا اكثرية معها ويقال لمثل هذه العلة
بدون الشرائط انها علة اتفاقيه ولا شك فى وجود العلل الاتفاقيه

١٠٨

بهذا المعنى فان اتفق حصول تلك الامور معها ترتب المعلول عليها فذلك
المعلول غايه اتفاقيه لها اذا اعتبر بالنسبة الى العلة وحدها وان
اعتبر بالنسبة اليها مع اجتماع تلك الامور غايه ذاتيه لها كما انها
بذلك الاعتبار علة ذاتيه والعلة مطلقا سواء كانت فاعليه او مادته
او صورية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعليه كالقوة الجاذبه و
المادية كالهيولى الاولى والصورية كصورة الماء والغائيه كالشبع
للاكل وقد تكون مركبه فالفاعليه كالقوة الجاذبه والحساسة مع
للجوع والمادية كالاخلاط للبدن والصورية كالصورة الحيوانيه
التى تحصلت من اجتماع عدة امور والغائيه كلبس الحرير للجمال
وقبل العمل وايضا قد تكون بالقوة فالفاعلية كالنجار قبل شروعه
فى عمل الكرسى والمادية كالنطفه لبدن الانسان والصوريه كصورة
الماء فى مادة الهواء المستعدة لقبولها والغائيه ككون الجسم
فى مكانه الطبيعى قبل الوصول اليه او بالفعل فالفاعليه كالنجار حال
العمل والمادية كبدن الانسان الموجود لصورته والصورية كصورة
الماء الحالة فى مادتها والغائيه كحصول الجسم فى مكانه الطبيعى وقد
لا يكون كلية فالفاعليه كالنجار مطلقا من غير تعيين والمادية
كالخشب مطلقا للسرير والصورية ككون الانسان ذا نفس و
الغائيه كانتصاف زيد من ظالمه مطلقا او جزئية حقيقية فالفاعليه
كهذا النجار والمادية كهذا الخشب للسرير والصورة ككون هذا

الانسان ذا نفس ناطقه معينه والغايه كقبض زيد على فلان الغريم
الذى كان القبض عليه مقصودا من سفره وقد تكون ذاتية بان تكون
المعلول مستندا اليها بالحقيقه فالفاعليه كالنار للتسخين والماديه
كالهيولى القابله للصورة والصورة كالصورة للهيولى والغايه
كالمعنى الذى تطلبه الحركه الطبيعيه والاراديه لنفسها مثل الصحة
لتناول الادويه او عرضيه بان لا يكون المعلول مستندا اليها بالحقيقه
ويكون بينها ملابسة فالفاعليه ككون السقمونيا مبردا فانه ليس
بالذات كذلك لانه يستفرغ الصفراء والمادية كما يقال الماء قابل
للهوائية وفى الحقيقه القابل مادة الماء لا هو والصوريه كالصورة
التخطيطيه للانسان والغايه كدق الهاون لاجل شرب الدواء
فانه مقصود لكن لا لنفسه وقد تكون عامة وهى التى تكون لجنس
العله الحقيقيه فالفاعليه كما يقال الصانع عله الكرسى فالصانع
اعم من النجار والبناء وغيرهما من ارباب الصنايع والماديه كالجسم
للكرسى فانه اعم من الخشب والصوريه كالصورة المطلقه للمادة و
الغايه كاشتفاء زيد من عدوه مطلقا او خاصة غير جزئية حقيقيه
فالفاعليه كما يقال النجار علة الكرسى وان لم يكن نجارا معينا كما في
الجزئيه والمادية كالخشب للسرير والصوريه ككون الانسان ذا
نفس ناطقه والغايه كاشتفاء زيد ضاربه وقد تكون قريبه
لا يكون بينها وبين المعلول واسطة فالفاعليه كالعفونه للحمى

والمادية كالاعضاء للبدن والصورية كالتربيع للمربع والغايه
كالصحة للدواء او بعيدة تكون بينها وبين المعلول واسطه فالفاعليه
كالاحتقان مع الامتلاء للحمى فان ذلك من موجبات العفونه الموجبه
لحدوث الحمى فهو عله عليتها فهو ابعد فى مرتبه العليه وقد يتضاعف
ذلك ولكن لا الى لا نهاية لما عرف من انه لابد من الانتهاء الى عله
ليست معلولة وهى العله الاولى لكل معلول والمادية مثل الاخلاط
للبدن وابعد منها الاركان والصورية كذى الزاوية للمربع والغايه
كالسعادة للدواء وقد تكون مشتركه وهى التى تشترك فى الانفعال
عنها اشياء كثيرة فالفاعليه كالهواء المغير لاشياء كثيرة والمادية
كالخشب للسرير والكرسى وغيرهما والصورية كالصورة الطبيعيه
لانواع الاجسام والغايه كاسهال الصفراء فانه غاية لشرب السقمونيا
والصبر وغيرهما او خاصة وهى التى لا ينفعل عنها الا شئ واحد
فالفاعليه كالدواء المؤثر فى بدن زيد لا فى بدن غيره والمادية كجسم
الانسان بمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة والصوريه كصورته
المخصوصة المقومة له والغايه كلقاء زيد صديقه فلانا وقد تتركب
هذه الاقسام السبعه التى هى فى العلل الاربع بعضها مع بعض مثل
ان العله التى هى بالذات تارة تكون بسيطه وتارة تكون مركبة والتى
بالعرض قد تكون كليه وقد تكون جزئيه والتى بالفعل قد تكون قريبه
وقد تكون بعيده وغير ذلك نعم لا يتركب احد القسيمين من كل قسم

من السبعة مع قسيميه فما عطف باو لا يجتمع مع ما عطف عليه فالعدم
للحادث بالزمان وهو الموجود بعد العدم من المبادى العرضية
التى عرفتها لا الذاتيه لانه لا ذات له فلا يكون عله بالذات بل المبداء
لوجود الحادث هو الفاعل بحسب القابل والشرائط والعدم مبداء
بالعرض من حيث تقدمه عليها فعلا تقدم مبدئيه والفاعل وهو مبدء
التاثير فى الطرفين الوجود والعدم واحد يتعلق بوجوده وجود
الاثر وبعدمه عدمه اما الاول فلما مر من وجوب وجود المعلول
عند وجود الفاعل بجميع جهات التاثير واما الثانى فلان عدم
المعلول بعد وجوده ليس لذاته والا لم يوجد اصلا بل لابد له
من سبب منفصل وهو اما ان يكون عدم العله او غيره والثاني
باطل لانه اذا وجد فاما ان يختل لاجله امر من الامور المعتبرة
فى علية علة وجود المعلول او لا يختل فان كان الاول كان عدم
المعلول لعدم العله بالحقيقه وان كان الثانى لزم بقاء العله
من الوجه الذى باعتباره صدر عنها المعلول مع ان المعلول
لا يحصل منها وذلك مح وليس المراد من تعلق العدم بالعدم ان
العدم علة بالذات للعدم اذ لا ذات له فلا يكون علة ولا
معلولا بل المراد هو ان العله التامة اذا عدمت بكل اجزائها
او بعضها لم يبق المعلول موجودا فقولهم عدم العله عله لعدم
المعلول بهذا المعنى لا غير والموضوع وهو المحل المقوم للحال ١١٣

فيه وهو العرض كالمادة التى هى محل مقوم بالحال فيه وهو
الصورة فى كون كل منهما محلا قابلا لتشخص الحال فيه وفى كون
كل منهما من الاسباب وان كان الاول من اسباب الوجود و
الثانى من اسباب الماهيه وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو فى
احد طرفيه من الوجود والعدم بان يجعله موجودا او معدوما
لا ان يجعل الاثر اثرا او الوجود وجودا او العدم عدما لان هذا
ليس بالفاعل او لا ارتفع عند فرض ارتفاعه وليس كذلك واسباب
الماهيه غير اسباب الوجود لان اسباب الماهيه هى الجنس و
الفصل من حيث الوجود فى العقل والمادة والصورة من حيث
الوجود فى الخارج واسباب الوجود هى الفاعل والغاية والموضوع
لانها اما عله لماهيه الشئ او لوجوده والاولى اما ان يكون بها
الشئ بالقوة وهو المادة او بالفعل وهو الصورة والثانيه اما
ان تكون علة مقارنه الذات وهو الموضوع او مباينتها وهى
اما ان يكون بها الايجاد وهو الفاعل او لاجلها الايجاد و
هو الغايه والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة
بخلاف الباقيه والجنس والفصل وان كانا من علل يفتقر اليها
الشئ فى تحقق ذاته فى العقل لكونهما مقومين للنوع لكنهما
ليسا من العلل الحقيقيه لان كل واحد منهما ومن النوع مقول
على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك

فالمعلول الذى له مادة وصورة تكون العلة الموجدة له اما علة
للصورة وجدها كالنجار لصورة السرير او للصورة والمادة معا
كالمفارق لصورة الجسم ومادته معا وعلى التقديرين اعا تصير
المادة مادة لها بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هى علة للجمع
بين المادة والصورة اعنى التركيب فتكون كذلك علة للمركب
والمعلول الذى لا مادة له ولا صورة اما يوجد فى موضوع
وهو يحتاج فى وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله
واما لا يوجد فى موضوع كالعقل وهو يحتاج الى علة توجده
فقط فالشئ الذى تكون حقيقته الوجود الخاص ليس له هذه
الاسباب ولا بد للعدم فى غير الحركة بعد وجوده من سبب
لما عرفت والعدم باعتبار اضافته الى ما هو عدم له ليس بعدم
صرف ولهذا اصدق عليه التجدد والحدوث كالذى يعدم بعد
ان كان موجودا ولو كان عدما صرفا لما جاز فيه ذلك وكذا
لا بد للعدم فى الحركة بعد وجودها من سبب وكونها غير
قارّ الذات لا ينافى احتياج عدمها الى سبب فانه اذا وجدت الحركة
لا بد وان توجد لسبب فاذا عدم ذلك السبب بتمامه او بعضه
عدمت الحركة فعدم الحركة معلول لعدم السبب ومن العلل
المعدة وهى التى تقرب المعلول من علته بعد بعده عنها ما
يودى الى مثل له كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى

الحركة الى المنتهى فانها معدة للحركة الى المنتهى ولست فاعلة
لها بل الفاعل لها اما الطبيعة او النفس او القاسر او الى خلاف
له كالحركة الى منتصف المسافة المودية الى السخونة الحاصلة
فى المنتهى او الى ضد له كالحركة الى منتصف المسافة المودية
الى السكون عند المنتهى والاعداد قريب وهو الذى يحصل
المعلول عقيبه كاعداد الحركة الى فوق عند الوصول الى
الغاية للحركة الى اسفل او بعيد وهو الذى لا يحصل المعلول
عقيبه كاعداد النطفة بالنسبة الى الصورة الانسانية فهو
قابل للشدة والضعف ومن العلل العرضية ما هو معد وما
هو غير معد لان العلة بالعرض على اربعة اوجه احدها ان
يمنع عن صدور الفعل الذاتى مانع فيتفق ان فاعلا آخر ازال
ذلك المانع فصدر الفعل عن الممنوع فنسب صدوره الى المزيل
للعائق كالسقمونيا اذا برّد البدن لازالته المسخن وثانيها
ان يكون موضوع يوصف بصفات فيصدر الفعل بالذات عن
احد تلك الصفات فينسب الى الصفات الاخرى او الى الموضوع
وحده كانسان يوصف بانه كاتب طبيب فانه اذا صدر عنه
علاج ونسب الى انه انسان او كاتب فقط كان ذلك بالعرض
وثالثها ان يفعل فاعل لغاية هى خير مثلا فيتبعها شر فنسب
ذلك الشر الى الفاعل كالحجر الطالب للمركز اذا اصاب انسانا

المقصد الثانى

مبحث الجواهر

فآذاه فنسب ذلك الاذى الى الحجر ورابعها ان يفعل فاعل
لغاية بالذات فيتفق حصول امر مع تلك الغاية ليس الفاعل فيه
تاثير كان يقدم انسان من سفر فيموت شخص من جيرانه فيتشام
به او يلحق كنزا فيتبرك به وليس المعد من الاربعة الا الاول
فقط المقصد الثانى فى الجواهر والاعراض واحكامها الكلية و
فيه فصول خمسة الفصل الاول فى تحقيق الجواهر الخمسة وما يتعلق
به من الاحكام الممكن الموجود اما ان يكون موجودا فى الموضوع
الذى هو المحل المقوّم لما يحل فيه وهو العرض كالبياض او لا
سواء كان فى محل او لا وهو الجوهر فالواجب تع لا يكون جوهرا
ولا عرضا ويكون كليات الجواهر المرتسمة فى الذهن من حيث
هى موجودة فى الذهن اعراضا وهو اما مفارق غير مقارن
لغيره من الجواهر فى ذاته وفعله بان يكون متبرئا عنه ولم يكن
له معه علاقة بوجه ما كالاستكمال وهو العقل او مفارق فى ذاته
لا فى فعله وهو النفس ولا يمكن عكس ذلك لان كونه مفارقا فى
فعله يقتضى ان يكون مفارقا فى ذاته لان عدم مفارقته فى ذاته
يستدعى بالضرورة عدم مفارقته فى فعله او مقارن فى ذاته
وفعله لجوهر فاما ان يكون المقارن محلا لذلك الجوهر وهو المادة
او حالا فى ذلك الجوهر وهو الصورة او يكون ما يتركب منهما و
هو الجسم ولا يمكن وجود مقارن لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا

منهما لان ما هو كذلك فهو مفارق لا مقارن ضرورة والموضوع والمحل
يتعاكسان وجودا وعدما فى العموم والخصوص المطلقين لان كل
ما هو موضوع فهو محل من غير عكس فكل ما ليس بمحل فهو ليس بموضوع
من غير عكس لان الشئ اذا كان اعم من غيره مطلقا فسلب ذلك الاعم
اخص من سلب ذلك الاخص وكذا الحال والعرض يتعاكسان وجودا
وعدما فى العموم والخصوص المطلقين لان كل موجود فى موضوع
فهو موجود فى محل ولا ينعكس فكل ما ليس فى محل فهو ليس فى موضوع
لان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا فالموضوع
والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت اعم وهو المحل والصورة
والعرض يشتركان اشتراك اخصين اعم وهو الحال وذلك لان
ما يكون مختصا بشئ اخر وساريا فيه بحيث يكون الاشارة الى
احدهما اشارة الى الآخر تقديرا او تحقيقا ومع ذلك يكون ناعتا له
سمى حالا والمنعوت محلا ولا بد فيهما من ان يكون لاحدهما حاجة
الى صاحبه والا لم يتوقف وجود واحد منهما على الآخر فاما ان
يكون الحال سببا لوجود المحل فيسمى المحل مادة والحال صورة
او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال عرضا وبين الموضوع
والعرض مباينة كلية لان الموضوع هو المحل المتقوم بذاته والعرض
هو الحال الغير المتقوم بذاته فيمتنع صدق احدهما على الآخر
ويصدق العرض على المحل صدقا جزئيا بمعنى يصدق بعض المحل عرض

المسئلة الثانية في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

كالحركه للسرعة والبطوء فبينهما عموم من وجه لتحقق كل منهما
بدون الآخر وعلى الحال صدقا جزئيا يعنى يصدق بعض الحال عرض
لان الاخص لا يصدق على كل افراد الاعم وكذا يصدق الجوهر على المحل و
الحال جزئيا لان بينه وبين كل منهما عموما من وجه والجوهرية والعرضيه
اى كون الشى جوهرا او كونه عرضا من ثوانى المعقولات لوجهين ا
قوله لتوقف نسبة احدهما الى الممكن بدلا عن الاخرى على الوسط
الذى يتبعه احداهما وهو ما تخصص الجوهرية والعرضيه بواسطته
من الحقائق المتاصلة المتخصصة التى يلزم يعقولية كل واحدة منها
ان تكون احداهما فليست الجوهرية والعرضيه باصليين يلحقهما الانسانية
والسواديه وغيرهما بل يتحقق الانسان والسواد وغيرهما من الا
وساط بما يقال ان اعنى الجوهرية والعرضيه عليه حتى يقال بعد
التحقق انما جوهر او عرض ب قوله واختلاف الانواع اى لا
ختلاف انواع الجوهر والعرض بالاولوية فان المادة والصورة اولى
واقدم فى معنى الجوهرية من المركب منهما والمفارق الذى هو سبب
وجودهما وسبب قوام احدهما بالآخر اولى واقدم فى هذا المعنى
من جميع ذلك وكذلك العرض فان الكم والكيف اولى من غيرهما
من الاعراض النسبيه لهذا جعل كثير من الناس الخط والسطح
والمقدار الجسمانى من الجوهر وجعل الطعم جوهرا والرايحة جوهرا
آخر واللون جوهرا آخر وغير ذلك كما فى الهيات الشفاء وما هو

المسئلة الثالثة في نفي التضاد عن الجواهر

من الكم والكيف قار وبطئ الزوال اولى مما هو غير قار وسريع الزوال
واذا كان كذلك كانت الجوهرية والعرضيه تابعة للمتخصصات غير
متاصلة فتكونان من المعقولات الثانيه المستندة الى المعقولات
الاولى وهو المطلوب والمعقول اى الذى يعقل اشتراكه بين اقسام
الجوهر من الموجود لا فى موضوع وبين اقسام العرض من الموجود
فى موضوع امر عرضى لازم لا ذاتى لان نفى الموضوع سلبى والموجودية
عرضيه وكذا الكون فى الموضوع وقد وجه ذلك بان الجوهرية
والعرضيه من ثوانى المعقولات فلا يكون شئ منهما جنسا لما تحته
لتوقف نسبه احديهما الى الممكن على الوسط ولاختلاف انواعهما
بالاولوية ولا شئ من الجنس كذلك والمعقول من كل منهما اشتراكه
عرضى لا ذاتى فلا يكون جنسا والاول اوفق للمتن ولا تضاد بين
الجواهر لا فى التحقيق ولا فى الشهرة اذ لا موضوع للجوهر وقد اعتبر
فيه التوارد على الموضوع ولا بينها وبين عرضها وفى بعض النسخ
وبين غيرها وذلك لان الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه التوارد
لا بالنظر الى العرض ولا الى غيره والمعقول من الفناء هو العدم
المقابل للبقاء الذى هو استمرار الوجود فلا يكون ضدا للجوهر
كما توهمه ابو هاشم ولا لغيره لان الضد من الموجودات وقد يطلق
التضاد على البعض من الجواهر باعتبار آخر وهو اعتبار التوارد
على المحل اذ قد يبدل لفظ الموضوع بالمحل وقد يطلق على المعنيين

المسئلة الرابعة في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

مع حذف غاية الخلاف منهما فالتضاد يقال بمعانى اربعة فاذا
اعتبر التوارد على محل مع اشتراط غاية الخلاف كان بين الصورة
المائيه والصورة النارية تضاد ولم يكن بينها وبين الصورة الهوائيه
مثلا تضاد اذ ليس بينهما خلاف فى الغاية ومع عدم اشتراط
غاية الخلاف كان بين هذه الصور كلها وما جرى مجراها تضاد و
وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال فيه سواء كان الحال جوهرا
او عرضا فان المادة قد حلت فيها الصورة الجسميه والنوعية والجسم
قد حل فيه السواد والحركه والحرارة وغيرها الا مع التماثل بين
حال وحال فان وحدة المحل ح تستلزم وحدة الحال فيه اذ لو حل
فيه مثلان لزم رفع الاثنينية لانتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم
لاتفاقهما فيها والعوارض لتساوى نسبتهما اليها اذا كانا فى
محل واحد واذ لا امتياز فلا اثنينية بخلاف العكس فان وحدة
الحال تستلزم وحدة المحل لامتناع قيام صورة واحدة بعينها
او عرض واحد بعينه بمحلين ولانه لو عقل حصول حال واحد
فى محلين فلم لا يعقل حصول جسم واحد فى مكانين والاضافه
القائمة باحد المضافين غير القائمه بالاخر واما الانقسام
فغير مستلزم فى الطرفين من المحل والحال يعنى انقسام المحل غير
مستلزم لانقسام الحال كالجسم فان انقسامه الى المادة والصورة
لا يستلزم انقسام الحال فيه وكالاب فان نصفه لا يمكن حلول

المسئلة الخامسة في ... العرض

المسئلة السادسة في نفي الجزء الذي لا يتجزى

الابوة فيه وانقسام الحال غير مستلزم لانقسام المحل كالسواد
فان انقسامه الى الجنس والفصل لا يستلزم انقسام محله وكا
لجسم الحار المتحرك فانه لا يستلزم حرارته وحركته ان يكون بعض
المحل حارا غير متحرك وبعضه متحركا غير حار وقوله غير مستلزم
اشارة الى جواز انقسام احدهما بانقسام الاخر وذلك اذا كان
الحال ساريا فى محله والمفهوم من الحال السارى هو الحال الذى
يفترض فى اجزاء محله اجزاؤه والموضوع من جملة المشخصات للا
عراض الحالة فيه لان العرض انما يصير هذا العرض المعين بواسطة هذا
الموضوع المعين وهو ظاهر فيستحيل انتقال العرض واما الجسم فلما لم
يكن تشخصه بالحيز الذى حدث فيه جاز مفارقته عنه وقد يفتقر
الحال الذى هو العرض الى محل متوسط بين ذلك المحل المتوسط
فى الموضوع مثل البطوء فانه حال فى الحركة الحالة فى الجسم وذلك لان
الحلول عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول
ناعتا والثانى منعوتا والبطوء يستحيل نعت الجسم به ويصح نعت الحركة
فهو اذن حال فى الحركة لا فى الجسم فثبت قيام العرض بالعرض ولا
وجود فى الاعيان الخارجية لوضعى اى لشئ يمكن الاشارة الحسية
اليه سواء ادرك بالحس او لا لا يتجزى لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا
بالاستقلال اى لا وجود له بالاستقلال واحترز به عن النقط اذ هى
ذات وضع لا جزء لها لكن وجودها بواسطة ان الجسم التعليمى يستلزم

١٢٢

السطح والسطح الخط والخط النقطه لا لذاتها بل باعتبار التناهي
كما سيجي ثم استدل على نفي هذا الوضعي الذى هو الجزء الذى لا يتجزى
بثلثه اوجه فاً قوله لحجب الجزء المتوسط كل واحد من الطرفين عن
التماس اذا قدرنا جزءا بين جزئين يلاقيهما اذ لو لم يحجبهما عن
التماس لزم ان يلاقيهما بالاسر وهو المداخلة التامة وهي تقتضي
ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر و ح
يرتفع الامتياز في الوضع فلا يكون ترتيب و وسط وطرف ولا يبقى
بين وجود الوسط وعدمه فرق فلو انضم اليهما رابع لكان حكم
المتوسط هكذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الثلثه على الاثنين ولا حجم
الاربعة على حجمهما كذلك بالغة ما بلغت فتماس جواهر العالم باسرها
ولا يحجب شي منهما عن شي وهذا محال واذا حجبهما المتوسط كان ملاقيا
لا بالاسر فلقي كل واحد منهما منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو قول
بالتجزئة بً قوله ولحركة الجزئين الموضوعين على طرفي الخط المركب
من ثلثه من الاجزاء وذلك لان كل واحد منهما قابل للحركة وبينهما
فراغ الجزء المتوسط فتصح حركتهما فيكون النصف من كل واحد منهما مما
سا للنصف من الوسط وللنصف من الجزء من الطرفين من الخط
الاسفل على تقدير تساوي الحركتين في الابتداء والسرعة والبطوء
فتنقسم الاجزاء كلها جً قوله او لحركة الجزئين الموضوعين على طرفي
الخط المركب من اربعة من الاجزاء ويكون فوق طرفه الايمن جزء

١٢٣

وتحت طرفه الايسر جزء حركةً على التبادل بان يتحرك كل منهما
الى الصوب الذى يتحرك عنه الآخر على السواء حتى تحاذيا وذلك
لا يتحقق الا على منتصف الاعلى منتصف الثاني والثالث والا لم يكونا
متساويين في الحركة والحركة والابتداء وهذا يوجب التجزئة س
لم لا يجوزان ينطبق الفوقاني والتحتاني على المنتصل بنفسه جً فيكون
المنتصل موجودا يحصل فيه شي من غير ان يلاقي منه شي شيئا من
الجزئين وذلك يقتضي فراغا بينهما يحصل فيه شي وهذا بين البطلان
ويلزمهم اى القائلين بوجود الجزء الذى لا يتجزى ما يشهد الحس
بكذبه من التفكك اى تفكك الرحى لان الطوق العظيم اذا قطع جزء
لا بد وان يقطع الطوق الصغير جزءا اذ لا اقل منه على القول بالاجزاء
وهذا يقتضي التفكك اذ الطوق الصغير يدور دورات حتى يدور
العظيم دورة واحدة لان مسافته اطول من مسافته باضعاف
مضاعفه او يتحرك في بعض الاوقات ويسكن في بعض مع تحرك الطوق
العظيم ابدا وهذا ايضا يقتضي تفكك اجزاء الرحى وهو باطل بالحس
ولزم ان لو وضع انسان عقبه على الارض ثم دار بنفسه عليها دورة
ان يقال انه في تلك الحال تفككت اجزاؤه بالكلية ومن سكون
المتحرك حال كونه متحركا لانا اذا قطعنا مسافة بحركة سريعة فقد
قطعنا ما فيها من الاجزاء على القول بها ولا بد وان يقع قطع كل و
احد منها في زمان معين وفي مثل ذلك الزمان لا يمكن ان يقطع البطي

جزءا او الا لساواه وهو مح ولا اقل منه اذ لا اقل منه على
القول بها وهذا يقتضي سكون المتحرك وهو باطل بالحس ومن انتفاء
الدائرة لان الخط المركب من اجزاء لا يتجزى ان لم يمكن جعله دائرة وجب
امتناع جعل الجسم ذي العرض ايضا دائرة لان الجسم ذا العرض ليس الا
خطوطا منضما بعضها الى بعض على مذهبهم فلو امتنع على واحد منها ذلك
لوجب ان يمتنع ايضا على الكل واذ لم يمتنع فاذا جعلنا ذلك الخط دائرة فلا
يمكن ان لا يلاقي ظواهر الاجزاء ويلاقي بواطنها والا لزم التجزية لان الجوانب
المتلاقيه غير الجوانب الغير المتلاقيه واذا وجب ان يتلاقى ظواهرها كما تلاقى
بواطنها تكون مساحة ظواهرها كمساحة بواطنها فاذا احاطت به دائرة
اخرى كان حكمها ايضا كذلك فيكون ظاهر الدائرة المحيطة المساوي لباطنها
المساوي لظاهر المحاط به المساوي لباطنه مساويا لباطن المحاط به ثم لا
يزال يجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض الى ان يبلغ الى دائرة طوقها مثل
طوق الفلك الاعظم ولا يكون فيها فرجة اصلا ومع ذلك لا تزيد اجزاؤها على
اجزاء الدائرة الصغيرة المفروضة اولا ويلزم منه انتفاء الدائرة وهو باطل
بالحس فهذه ثلث حجج اخرى ولما استدل القائلون بالجزء بثلثه اوجه فاً
ان النقطه موجودة لان الخط امتداد واحد مجرد عن الامتدادين الآخرين
فهو انما ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذا المقدار ذو وضع
فنهايته كذلك والشي ذو الوضع الذى لا امتداد له اصلا هو النقطه واذا
كان كذلك كان محلها لا ينقسم والا لزم انقسامها ولزم وجود الجزء بً

١٢٤

١٢٥

ان الحركه موجودة غير قارة وتنقسم الى ماضي والى مستقبل وهما غير
موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو
ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قارّ فاذن لا ينقسم ولا ينقسم
ما به يقطع المتحرك من المسافه والا لانقسم ما في الحال من الحركه فهو اذن
جزء لا يتجزى جً ان الآن الذى هو نهاية الزمان الماضي وبداية الزمان
المستقبل موجود والا لم يكن الزمان موجودا اذ الماضي والمستقبل معدو مان
وهو غير منقسم والا لم يكن جميعه موجودا لكونه كالحركه غير قار واذا
كان كذلك كانت الحركه المطابقه له غير منقسمه والمسافه المطابقه لها
ايضا غير منقسمه ولزم وجود الجزء الذى لا يتجزى اشار الى جواب الاول
بقوله والنقطه عرض قايم بالمنقسم اى بالخط المنقسم طولا باعتبار التناهي
والانقطاع لان النقطه في الخط قبل تناهيه متوهمة لا تميز لها في الوضع
فالحكم بان النقطه موجودة هناك صادق على طرف الخط المتناهي بالفعل
وليس تصادق على نفس الخط المتصل فانقسام محلها لا يقتضي انقسامها
فلا يلزم الجزء والى جواب الثاني بقوله والحركه لا وجود لها في الحال اذ
لا يصح قسمة الحركه ولا الزمان الى ماض ومستقبل وحال لان الحال حد
مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير
لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي
حدوده بالنوع فحكم الحال حكم النقطه ولا يلزم من نفي الحركه في الحال
نفيها مطلقا لان الموجود من الحركه هو كون المتحرك متوسطا بين المبدا

والمنتهى بحث اى حد نفرض فيه لا يوجد المتحرك فيه لا قبله ولا بعده والا
لكان ساكنا وهذا المعنى موجود ما دام الجسم متحركا ويسمى هذا فى موضعه
والى جواب الثالث بقوله والآن لا تحقق له خارجا لان وقوع الفصل فى
الزمان بل فى المقادير كلها انما يكون بالقوة فقط ولا تخرج الى الفعل الا
بسبب الاعراض او الفرض العقلى كانقسامه الى حجج وشهور واسابيع وايام
وساعات واذا لم يتحقق الآن فى الخارج لم يحتج فى الخارج الى محل لا يتجزى
ولو كان الآن متحققا فى الخارج لم يلزم وجود الجزء منه ايضا لما مر فى وجود
النقطه وحكم المتصلات الغير القارة كالحركت والزمان حكم المتصلات القارة
وذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان
الحركه ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفه من اجزاء لا تتجزى ولا زمان
ولو تركبت الحركه مما لا يتجزى على تقدير تحقق الجزء لم تكن الحركه من جزء الى جزء
آخر ملاصقه موجودة قطعا والتالى باطل بيان الملازمة ان المتحرك اذا انتقل
بمقدار جزء من جزء الى آخر ملاصقه فاما ان يوصف بالمتحركيه عند ما يكون
ملاقيا للتمام الاول وهو مح لانه ح لم يتحرك او عند ما يصير ملاقيا للتمام الثانى
وهو ايضا مح لانه ح قد انتهت الحركه او فيما بينهما وهو مح اذ لا واسطه بينهما
فلا يوجد الحركه اصلا لان الحركه تستدعى امتدادا ولا امتداد للجزء فلا يقع
الحركه بمقدار جزء ح كل الحركه بعد نصف الحركه وهلم جرا فلا بد على تقدير
وجود الجزء من الانتهاء الى ما لا يكون مسبوقا بغيره وهو الجزء والقايل
بعدم تناهى الاجزاء فى الجسم المتناهى كبعض القدماء والنظام من متكلمى

المعتزلة

المعتزلة القايلين بكون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهيه
يلزمه مع ما تقدم مما ورد على الجزء مطلقا غير التفكك فانه لا يرد الا على
القائل بتناهى الاجزاء النقض بوجود الجسم المؤلف مما تناهى من الاجزاء
بان نضم بعض الاجزاء المتناهيه الى البعض فى الجهات الثلث حتى يصير
المؤلف طويلا عريضا عميقا لوجوب ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء والا لم يكن
التالف مفيدا لمقدار ما وهو باطل قطعا فيكون جسما مؤلفا من اجزاء
متناهيه وهو مناقض لقوله بان كل جسم يتالف مما لا يتناهى ونفتقر فى
التعميم اى فى تعميم ان الاجسام المتناهيه المقادير لا تتالف مما لا يتناهى
اصلا الى التناسب بين هذا الجسم المؤلف من اجزاء متناهيه وجسم آخر
متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير متناهيه بان يقال نسبة حجم الاول
الى حجم الثانى نسبة متناهى الى متناهى لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لان
ازدياد الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة متناهى الى متناهى كنسبة
متناهى الى غير متناهى وهذا مح فلا يتالف شئ من الاجسام المتناهيه مما
لا يتناهى وهو المطلوب ويلزم القائل بعدم تناهى الاجزاء كما يلزم القايل
بتناهيها عدم لحوق السريع البطئ اذا ابتدء بالحركه بعده لانه اذا قطع
جزءا قطع البطئ ايضا جزءا لانه غير ساكن حسا ولا اقل منه عنده فلا
يلحقه قطعا ويلزمه ان لا يقطع المسافه المتناهية فى زمان متناهى بل
فى زمان غير متناهى لانه يستحيل من المتحرك قطع المسافه الا بعد قطع
نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا فاذا كان فيها اجزاء غير متناهيه

بالفعل وجب امتناع قطعها الا فى زمان غير متناهى لاستلزام لا تناهى
اجزاء المسافه لا تناهى اجزاء الحركة المستلزم للا تناهى اجزاء الزمان المستلزم
للا تناهى الزمان وقد دفع هذا القايل عدم اللحوق والقطع بان السريع
لا يقطع المسافه شيئا فشيئا حتى لا يلحق البطئ بل يطفر البعض حتى يلحقه وبان
المتحرك يطفر فى زمان متناهى اجزاء غير متناهيه ودفع التعميم وعدم القطع
بجواز تداخل الاجزاء بحيث يكون مكان اثنين او اكثر منها واحدا وح لا يلزم
ان يكون نسبه الحجم كنسبه الاجزاء ولا ان يكون قطع المسافه فى زمان غير
متناهى لتناهى الحجم فاشار الى جواب الدفع الاول بقوله والضرورة قضت
ببطلان الطفرة اى الوثبه فانه عند الطفرة لا بد وان يعبر على احياز للثلاث حتى
فان الطفرة ههنا ليست الا حركه سريعة بين حركات بطيئه فالمحذور بعينه باق
والى جواب الثانى بقوله وبطلان التداخل ايضا اذ لا شك فى ان عظيمين
يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل
يقتضى كون الكل مساويا لجزئه ثم اشار الى جواب قول بعض القدماء من
ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق بل انما هى متالفه
من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابه وتالف البسائط
انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم
فكا اصلا وينقسم وهما بقوله والقسمه بانواعها من الفرضيه والوهميه والتى
باختلاف عرضين تحدث فى المقسوم بعد القسمه الفكية تساوى طباع كل
واحد منها طباع المجموع قبل القسمه كما تساوى طباع كل واحد من الاثنين

طباع الآخر وطباع الخارج الموافق لهما فى النوع والماهية والطباع وهو
مصدر الصفه الذاتيه الاوليه لكل شئ انما تقتضى حيث كان شيئا واحدا
غير مختلف لكونه متشابها فالجزء الواحد الوهمى من حيث الطباع يقتضى
ما يقتضيه سائر الاجزاء وما تقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق
له فى ذلك الطباع لاشتراك الجميع فيه ويجب من ذلك تشارك جميع هذه
الاربعة اما فى الامتناع عن قبول الانفكاك او فى جواز قبوله والاول ظاهر
الفساد فالثانى حق وبه يبطل قولهم ثم استشعر اعتراضا بانه يقال لم لا
يجوز ان يمتنع البسائط عن قبول الانفكاك بسبب شئ يقارنها فاجاب عنه
بقوله وامتناع قبول الانفكاك لعارض خارج عن طبيعه البسائط مقارن
لها لازم او زائل لا يقتضى الامتناع الذاتى اى امتناع قبول الانفكاك بالذات
فان امتنع لمانع كشدة الصلابة او عدم الآلة القطاعة او عدم التمكن من
الجزء لغاية صغره او لاقتران صورة نوعيه تمنع قبول الانفكاك فهو غير
مضر فقد ثبت هذا نتيجة ما مضى من اول برهان على نفى الجزء الى ههنا اى
لما ثبت انتفاء الجزء ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء
كانت متناهيه او غير متناهيه وثبت ان جميع الانقسامات الممكنه ليست
متاصله فى الجسم بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا
له فقد ثبت ان الجسم المفرد الذى لا يكون مؤلفا من اجسام مختلفه شئ
واحد متصل فى نفسه كما هو عند الحس يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى لانه
اذا لم يجز الانتهاء بالى ما لا يقبل القسمة وجب ان يكون اى جزء فرض ان القسمة

الوهميه والعقليه اشهت اليه تكون قابلا لها ايضا كذلك بالقوة ما بلغت
وهلم جراوا الا لزم الجزء الذى لا يتجزى ولا نقضي ذلك القبول ثبوت مادة
سوى الجسم الذى ورد عليه الانقسام حتى تكون تلك المادة قابلة
له كما هو مذهب المشائين واستدل عليه بوجهين قوله لاستحاله
التسلسل اللازم من ذلك لان قبول الانقسام الوارد على الماده
يتوقف على ثبوت مادة سواها ثم نقتضي قبول الانقسام الوارد على
المادة الثانيه ثبوت مادة ثالثه سواها حتى تكون قابله للانقسام
وهلم جرا ب قوله ولاستحاله وجود ما لا يتناهى من المواد فى الا
عيان اللازم من ذلك الاقتضاء ايضا لوجوب تحقق جميع المواد الغير
المتناهيه التى هى اجزاء الجسم ح عند تحقق الكل الذى هو الجسم المحقق
س الجسم متصل يقبل الانقسام لما مر فالاتصال اما نفس ماهيته
او داخل فيها او خارج عنها والاول باطل والا لما كان قابلا للاتصال
اذ الشئ لا يقبل نفسه ولا للانفصال لانه ان كان وجوديا فهو ضده
فلا يقبله وان كان عدميا فهو عدم الاتصال عما من شانه ان يكون
متصلا فلا يقبله اذ الشئ لا يكون محلا لعدم نفسه وكذا الثالث لان
الخارج عن ماهيه الشئ لا يتوقف تعقلها على تعقله لما عرف فى بحث الذاتى
لكن الجسم يتوقف تعقله على تعقل الامتداد فتعين الثانى واذا كان
داخلا فيها كان جزءا وكل ماله جزء فله جزء آخر فللمتصل جزء آخر
غير الاتصال حتى يمكن ان يكون محلا للاتصال والانفصال وهو المسمى

للمادة

بالمادة وذلك الاتصال هو المسمى بالصورة واذا كان كذلك اقتضى
قبول الانقسام ثبوت مادة سوى الجسم ولا يقتضي قبول الانقسام
الوارد على المادة ثبوت مادة اخرى لكونها قابلة له بذاتها ج
الاتصال يدل على معنيين احدهما صفه لشئ لا بقياسه الى غيره و
هو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك فى الحدود وثانيهما
هو صفه بقياسه الى غيره والاسم كان بحسب اللغه للثانى فنقل بحسب
الاصطلاح الى الاول والجسم انما هو متصل فى نفسه بهذا المعنى
والمتصل هو شئ هو ما مع الاتصال لا نفس الاتصال من حيث هو
اتصال وذلك بين عند العقل وهذا الاتصال لا يجوز ان يكون
داخلا فى الجسم لان الاتصال الذى هو فى كل الجسم اكبر من الذى
هو فى جزوه فهو اذن قابل للتجزيه بمعنى ان يفرض فيه شئ غير شئ
لذاته وكل ما هو كذا فهو كم لذاته وكل كم لذاته فهو عرض فالاتصال
الذى هو جزء الجسم عرض فلا يكون الجسم محض الجوهر فيكون الاتصال
خارجا عنه لازما له لما مر واتصاله هو كونه بحيث يلزمه الجسم
التعليمي الذى هو مجموع الامتدادات الثلثه التى هى الطول والعرض
والعمق وهو ذلك الامتداد الذى فى الجسم حال كونه متشكلا باشكال
مختلفه فيلزم الجسم اتصال ما على سبيل البدل وليس من شرط
ما لا يتحقق الشئ دونه ان تقوم وجوده فان الزوايا الثلث لا يوجد
المثلث بدونها مع انها ليست بمقومة لوجوده بل لازمة لماهيته

وهى لا تحتاج فى اتصافها الى علة غير ذاتها وهى بين الثبوت لماهيه
المثلث اذ لا يمكن رفعها عنها لا فى الوجود ولا فى التوهم بل يجب
اثباتها لها والجسم التعليمي بالنسبة الى الجسم الطبيعى كذلك
فيتوهم منه ان تعقله يتوقف على تعقله وليس كذلك لما مر فهو فى
محل مستغن عنه فيكون عرضا لا صورة والاتصال الذى يقابله الا
نفصال هو الاتصال بالمعنى الثانى الذى لا يعقل الا بين الشيئين و
ليس كذلك الاتصال بالمعنى الاول فلم يمتنع ان يكون المتصل بهذا
المعنى هو القابل للاتصال لانه ليس نفسه وللانفصال لكونه غير مقابل
له فلو اقتضى قبوله الانقسام ثبوت مادة سوى الجسم اقتضى بالضرورة
قبول المادة الانقسام مادة اخرى سواها وذلك باطل فيكون
الجسم بسيطا ويسمى هيولى بالنسبه الى الهيآت المتبدله عليه والا
نواع المركبه الحاصلة منه وكل جسم بسيط فلكى حتى المحدد وعنصرى
مكان واحد طبيعى وهو المكان الذى يطلبه بخصوصية نوعه اذا خلى
وطباعه كالماء والهواء عند الخروج عنه ولو بالفرض على اقرب الطرق
وهو الطريق المستقيم ولم يطلب مفارقته اذا كان فيه فلو تعدد
المكان الطبيعى لجسم ما بان يكون له مكانان طبيعيان مثلا انتفى التعدد
والثانى باطل ضرورة اما الملازمة فلانه اذا حصل فى احدهما فاما
ان يطلب الآخر فحينئذ لا يكون الذى حصل فيه طبيعيا له اولا يطلبه
فلا يكون الآخر طبيعيا له واذا خرج عنهما لم يكن توجهه الى احدهما

اولى

اولى من توجهه الى الآخر ومع هذا ان توجه الى احدهما دون الآخر
كان الطبيعى هو المتوجه اليه لا الآخر واذا لم يكن احدهما اولى فاما
ان يتوجه اليهما معا وهو مح لان توجهه الى احدهما ينافى توجهه
الى الآخر بالبديهة او لا يتوجه الى واحد منهما فلا يكون واحد منهما
طبيعيا فالمكان الطبيعى لكل جسم لا يكون الا واحدا او مكان الجسم
المركب مكان الغالب فيه من الاجزاء اما مطلقا بان يكون احد
اجزاء غالبا على الباقيه بالاطلاق واما بحسب مكانه بان يكون الا
جزاء التى امكنتها فى جهة واحدة كالماء والارض مثلا غالبة على الباقيه
فتكون الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان او ما اتفق وجوده
اى او مكان الجزء الذى اتفق وجود المركب فيه عند تركيبه ان لم
يكن فى الاجزاء غالب مطلقا كالمركب المعتدل الذى تساوت فيه
مقادير القوى او لم يكن فى الاجزاء غالب بحسب المكان كالمركب الذى
غلب فيه النار والارض معا وذلك لتساوى الجاذبات فيه عن
المكان الذى اتفق وجوده فيه فانه يقتضي بقاء المركب ثمة كالحديدة
التى تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها ولما كان
التركيب لا يقتضي زيادة فى وجود الاجسام فلا احتاج بسببه
الى مكان زايد على ما كان للبسائط فاذن امكنه المركبات هى امكنه
البسايط بعينها ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن
لكانه جزء الا كذلك والسبب الذى يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية

١٢٤

المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل فثبت ان تعين مكان البسيط بحسب الطبع والمركب بحسب التركيب وكذا الشكل اى وكل جسم بسيط اذا خلى وطباعه شكل طبيعي لانه واجب التناهى لما سيجئ فلا بد وان يحيط به حد او حدود ولا بد لتلك الاحاطة من هيئة هي الشكل فالذى يحيط به حد واحد فقط هو الذى شكله كرى والذى يحيط به حدود فهو ما عداه من الاشكال ولا ستعدد الشكل الطبيعي على بامر ولما كان المكان الطبيعي لبسايط الاجسام مختلفا لما مر والشكل الطبيعي متشابها يكون المقتضى له وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد مختلفا اشار اليه بقوله والطبيعي منه هو الكرة لان الجسم اذا لحظناه وقطعنا النظر عن كل امر يمكن له او معه كان بسيطا اذ التركيب من جملة الامور التى قطعنا النظر عنها واذا كان بسيطا كان طبيعة واحدة ليس فيه اختلاف قوى وطبايع اذ لا نعنى بالبسيط الا ذلك وكل ما كان كذا فانه يجب ان يكون ما تقتضيه غير مختلف لان ما لا يختلف من حيث هو غير مختلف فانه يستحيل ان يصدر عنه امر فيه اختلاف فلزم من هذا ان كل شكل تقتضيه الجسم البسيط فهو غير مختلف ولا شئ من غير الكرى هو غير مختلف لان غير الكرى جانب منه يكون خطا وجانب منه يكون سطحا وجانب منه يكون زاوية وهذا اختلاف فكل غير الكرى هو شكل مختلف ينتج من الثانى لا شئ من الشكل الذى تقتضيه

الجسم البسيط هو غير الكرى فالذى تقتضيه هو الكرى وهو طبيعى له فالشكل الطبيعي هو الكرة س اجزاء الارض ليست كرية مع انها بسيطة ج كريتها زايلة بالقسر ويبوستها مانعة عن العود اليها ولا يلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاءها تلك الكيفية لا ينافى اقتضاءها الشكل لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى فالكيفية مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام فى ذلك يستدعى بسطا فنوعنا حث التركيب اليق وقد استدل بالمكان الطبيعي والشكل الطبيعي على الصورة النوعية وهي التى تختلف بها الاجسام انواعا بان وجود العارض للشئ يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفى هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه من الاجسام كالجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضى ان تشترك الجميع فى اقتضاء المكان المعين والشكل المعين وليس كذلك فاذن هى امور مختلفة غير خارجة

من الجسم وهى طبايع الاجسام وصورها والمعقول من الاول اي المكان هو البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم فان الامارات الحاصلة للمكان باتفاق الجماهير لجواز انتقال الجسم عنه من حيث هو جسم متمكن الى غيره وكاستحالة حصول جسمين فيما تشغله احدهما معا وكانتساب الجسم اليه بلفظة فى وما فى معناها من الالفاظ من اى لغة كانت كما يقال الماء فى الكوز والوتد فى الحايط وزيد فى الدار تساعد عليه اى على ان المكان هو البعد لان اشغاله وحصوله يكون بحجمه وبكيته فيجب ان يكون ما فيه الجسم مساويا لحجمه فيكون بعدا ولان الترس اذا استقر على مقدار الدرهم لا يقال ان الترس فيه بل يقال انه عليه واعلم ان البعد المطلق وهو الامتداد الذى يمكن فيه فرض ابعاد ثلثه متقاطعة على زوايا قائمة منه بعد ملاق للمادة وهو البعد الحال فى الجسم الطبيعي ويمانع ما يساويه من البعد الذى هو ملاق للمادة من ان يدخل فيه لان تداخل البعدين الملاقيين المتشخصين بموضوعيهما يستلزم تداخل الجسمين وهو مح لانه يقتضى ان يكون الكل مساويا لجزءه لان تداخلهما هو ان يلاقى احدهما بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما ومنه بعد مفارق عن المادة تحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ذلك البعد وبداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن من الاجسام ويتحد به اي ببعد المتمكن من حيث المادة كالبعد الذى فيه العالم الجسماني

ولا امتناع فى مثل هذا التداخل والاتحاد من حيث المادة لخلوه اى لخلو البعد المداخل اياه المتحد به عن المادة المانعة عن تداخله واتحاده به وكذلك لما كانت النقطة غير حالة فى الجسم لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد كالنقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدائرة فانها تجتمع عند المركز بحيث لا امتياز فى الوضع والخطوط من حيث العرض والعمق والسطوح من حيث العمق حكمها حكم النقط اذ لا حظ لها من هذه الحيثية من المادة وامتناع تداخل الخطوط من حيث الطول والسطوح من حيث الطول والعرض لاجل المادة لانها من هذه الحيثية من الابعاد الجسمانية فالمانع من التداخل فى غيره هو الذى له حيز بذاته وذلك هو المقدار الملاقى للمادة واما المقدار الذى لا اختصاص له بذاته بالحيز والوضع فلا اثر له فى ذلك ثم استدل على امتناع ان يكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي كما قيل بوجهين ما قوله ولو كان المكان سطحا لتصادقت الاحكام لجسم واحد فى حالة واحدة بان يحكم عليه ح بانه متحرك مع كونه ساكنا بالذات وبالعكس والتالى ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه ح يلزم ان يكون الطائر الواقف فى الهواء عند جريان الهواء عليه متحركا لان الحركة الاينية هو الحصول فى المكان الثانى عقيب الحصول فى المكان الاول ويلزم ان يكون المتحرك مع ما يحيط به من السطح عند جريانهما

فى الخلآء مثلا ساكنا لان السكون هو الحصول فى المكان بعد حصوله
فيه فاذن المكان غير السطح ب قوله ولو كان المكان سطحا لم يعم
المكان جميع الاجسام والتالى باطل لان وجود المكان للجسم معلوم بالضرورة
اما الملازمة فلانه لو كان كل جسم فى مكان لكان فوق كل جسم جسم
يحيط به فيكون السطح الظاهر منه مماسا للسطح الباطن من ذلك الجسم
ولزم منه التسلسل فى الاجسام وهو مح لوجوب تناهى الابعاد وهذا
المكان اى البعد لا يصح عليه الخلو من شاغل من الاجسام يشغله
ذلك الشاغل بالحصول فيه ليكون مكانا له والا لساوت فى قطع مسافة
ما حركة ذى المعاوق من الجسم الذى له معاوقة من خارج ذاته
كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والمآء بالرقة والغلظ حركة
عديمة من خارج ذاته لحركة هذا الجسم بعينه فى البعد الخالى عن
الشاغل المساوى الاول وتحقق المساواة عند فرض معاوق غير
الاول لحركة هذا الجسم بعينه فى ملاء مساوى للاول اقل معاوقة
منه مع نسبة ملتبسة بنسبة زمانيهما اى زمان حركة ذى المعاوق
الاول وزمان عديمه بان يكون نسبة معاوقة المعاوق الاقل الى
معاوق المعاوق الاول كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان المعاوق
الاول فلنفرض لبيان ذلك متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى
زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة فى زمان اكثر وثالثا
مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها

فى زمان مساوى لزمان عديم المعاوقة لان المعاوقة القليلة بازاء
السرعة والكثرة بازاء البطوء لان اختلاف السرعة والبطوء هنا لاختلاف
المعاوقة فكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة فى القلة والكثرة كنسبة
الزمان الى الزمان على التساوى اعنى القلة بازآء القلة والكثرة بازآء
الكثرة ولزم من ذلك تساوى وجود المعاوقة وعدمها وهو مح س
الحركة بنفسها يجوز ان تستدعى شيا من الزمان وبسبب المعاوقة شيا
آخر منه فيستجمعها واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فلا يلزم
التساوى ج الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعى زمانا لانها يمتنع ان توجد
الا على حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع فى شئ ما يتحرك
المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفى زمان ما وقد يمكن ان يتوهم
قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من
الاولى او باكثر منه فيكون ابطا منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من
السرعة والبطوء فالحركة مفردة غير موجودة وما لا وجود لها اصلا لا
يستدعى شيا من الزمان قطعا ولانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطوء فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع حركة اخرى فى نصف ذلك
او فى ضعفه كانت لا محالة ابطاء او اسرع من المفروضة فكانت مع حد
من السرعة والبطوء حيث فرضناها لا مع حد منهما هذا خلف والجهة
طرف الامتداد الحاصل فى ماخذ الاشارة الحسية والحركة وانما تحقق
الطرف لوجوب تناهى الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وبالنسبة الى الاشارة والحركة جهة وليست الجهة منقسمة فى
ذلك الامتداد لانها لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذى يلى المتحرك
اما ان لا يتجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه او يتجاوزه فان كان الاول
يكون جزء الجهة كلها لان ما فرض جزءا آخر لها لا مدخل له فيها وان كان
الثانى فتلك الحركة اما عن الجهة او الى الجهة او لا عن الجهة ولا الى
الجهة بل فى الجهة والاخير باطل بالبديهة لان الحركة فى الشئ المنقسم
لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة والا لجاز ان تكون جهة الحركة
هى المسافة التى تقطع بالحركة وهو مح فهى اما عنها او اليها فان كانت عنها
فالذى يلى المتحرك هو الجهة لا جزءها وان كانت اليها فالذى لا يليها هو
الجهة لا جزء الجهة وهى من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة الاينية
على الاستقامة للحصول فيها وكل ما كان كذلك فهو موجود اذ المتحرك فى
الاين لا يقصد ما ليس بموجود فالجهة موجودة والمقصودة بالاشارة
الحسية فى سمتها وما يشار اليه فهو موجود فالجهة موجودة اما انها
ذات وضع فلانها مقصد المتحرك فى الاين والمتحرك فيه لا يقصد ما لا وضع
له والطبيعى منها وهو الذى لا يتبدل بالفرض اثنان فوق وهو ما يلى راس
الانسان بالطبع وسفل وهو يقابله وما عداهما من الجهات التى هى
اطراف الامتدادات غير متناه بحسب امكان فرضها فى جسم واحد
بل بالقياس الى نقطة واحدة وغير طبيعى لانه يتبدل بالفرض وذلك
لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب

يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان
قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس
الفوق والسفل كذلك فان القايم لو صار منكوسا لا تصير ما يلى راسه
فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان
الفوق والتحت بحالهما وما قيل ان ابعاد الجسم ثلثة لا غير ولكل بعد
طرفان فالجهات ست فقط فهو باعتبار وما هو غير واجب وهو قيام
بعض الامتدادات على بعض واما ان لم يعتبر ذلك فكانت الجهات غير
متناهية كما مر **الفصل الثانى** فى الاجسام على الاطلاق بسيطة كانت
او مركبة وهى قسمان فلكية وهى الافلاك والاجرام النيرة التى مكانها
الافلاك وعنصرية وهى الاجسام التى هى غيرها فيكون الاجسام علوية
وسفلية اما السفلية فهى الاجسام التى يحتوى عليها السطح الباطن
من فلك القمر واما العلوية فهى ما فوقها الى حيث ينتهى الاجسام اما
الاجسام الفلكية غير الكواكب فالكلية منها وهى التى تظهر منها حركة
واحدة اما بسيطة او مركبة دون الجزوية التى تنفصل الكلية تسعة
يحيط بعضها ببعض بماس مقعر العالى محدب السافل ويكون مراكز
الجميع مركز الارض واحد من التسعة غير مكوكب ولهذا اسمى الفلك
الاطلس يحيط بالجميع ولهذا اسمى فلك الافلاك يحرك الجميع بالحركة
الاولى الظاهرة فى النيرين بالعرض من المشرق الى المغرب وتحته
فلك الثوابت المتحرك حركة بطيئة مخالفة للاولى من المغرب الى المشرق

وهاتان الحركتان متشابهتان في انفسهما شاملتان لجميع ما يحس به
علوا من الكواكب وانما سمي فلك الثوابت لتسميتهم كواكبه بالثابتة لثبات
ما بينها من الابعاد على وتيرة واحدة لم تختلف في المنظر قط وثبات
عروضها عن منطقة حركتها فكانها بائنة الصفتين ساكنة على جسم
واحد يديرها باسرها ادارة واحدة ويسموه فلك البروج ايضا لان
البروج الاثنى عشر حادثة على الفلك الاعلى من توهم قطع منطقة هذه
الحركة اياه وهذا الفلك مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك
كثيرة ممكنا ثم تحت هذا الفلك الثامن افلاك الكواكب السيارة السبعة
على ترتيب خسف بعضها بعضا السابع لزحل والسادس للمشتري و
الخامس للمريخ وتسمى الكواكب العلوية والرابع للشمس والثالث
للزهرة والثاني لعطارد وتسميان السفليين والاول للقمر وبفلك
القمر تتناهى الفلكيات ويكون ما دونه العنصريات ولما كان القمر يكسف
ساير السيارة ومن الثوابت ما على طريقه والمريخ يكسف المشتري
والمشتري يكسف زحل وزحل يكسف بعض الثوابت وعطارد يكسف
الزهرة وزعم قوم انهم راوا الزهرة كشامة على صفحة الشمس كان
الترتيب ماخوذا من الخسف فهذه التسعة الكلية هي التي لم يجوزوا
ان تكون اقل منها واستنادا احدى الاولين الى المجموع لا الى فلك خاص
ليس ممتنعا لجواز اتصال نفس بالتاسعة والاخرى بالثامنة ويكون دوائر
البروج والمنطقتين مفروضة على محدب الثامنة لكنهم لم يذهبوا الى ذلك

واما في جانب الكثرة فلا قطع وتشتمل افلاك الكواكب السيارة السبعة
الكلية على افلاك التداوير الستة فلك التدوير كرة في ثخن حاملها
محدبها مماس لسطحيه على نقطتين هما ابعد نقطة عليه واقربها من
مركز الحامل والكوكب مركوز فيه بحيث يماس سطحه الخارج محدبه على
نقطة ولا تعتبر مقعرها على افلاك خارجة المراكز الثمانية والخارج المركز
فلك في ثخن الموافق المركز يحيط به سطحان متوازيان مركزاهما واحد
خارج عن مركز الموافق والمحدب من سطحيه مماس لمحدب الموافق على نقطة
واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الموافق ومقعره مماس لمقعر الموافق
على نقطة واحدة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه منه وثخنه يسع
ما يجب ان يكون فيه من تدوير او كوكب بحيث يماس محدبه سطحيه على
نقطتين وينفصل من الموافق المركز بعد انفصال الخارج المركز منه
جسمان مستديران ثخنان غليظا الوسط يستدق ذلك الغلظ الى
ان ينعدم عند نقطة مقابلة لغاية الغلظ يحيطان بالخارج المركز على
تبادل وضع غلظهما ويسميان المتممين والبعد الابعد في الخارج المركز
يسمى الاوج وفي التدوير يسمى الذروة والاقرب فيهما يسمى
الحضيض وصورة الموافق المركز والخارج المركز والتدوير
والمتممين والكوكب هذه

والمجموع من الفلكين الممثلين والافلاك
السبعة الكلية للسيارة وافلاك التداوير
الستة وخارجة المراكز الثمانية
مع فلك آخر للقمر كما ستعلم اربعة
وعشرون فلكا بيان ذلك انهم
اثبتوا لكل كوكب من السيارة
فلكا ممثلا فلك البروج مركزه
مركز العالم عاس محدبه مقعر ما فوقه
ومقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل



على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك جوزهره يحيط بفلك
اخر له يسمى المايل هو الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكا خارج المركز
مركزها الارض ينفصل عن الممثل او المايل يماس محدبا هما ومقعرا هما
على نقطتين وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن
الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين ما خلا الشمس فانما تكفي
باحد الفلكين اعني خارج المركز لها والكواكب الستة مركوزة في
تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس
مركوزة في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز اضافه
فلكا خارجا المركز يشمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات
على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشمل المدير على الثاني اشتمال الممثل

عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون
للشمس من الافلاك اثنان وللقمر اربعة وكذا لعطارد ولكل من الاربعة
الباقية ثلثة وهذه مع الفلكين العظيمين اربعة وعشرون عشرة
منها موافقة المراكز للارض بخلاف الباقية منها تحرك الفلك الاعلى
بالحركة الاولى اليومية السريعة وتحرك ما دونه بحركته وتحرك
فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة وتحرك ما دونه بها ولكل فلك
من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تحرك
غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة
والبطؤ والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
وتحرك فلك فلكا آخر يكون بملازمة المتحرك لمكانه من المحرك وكونه
منه كالجزء من الكل فيتحرك مع قطبيه وساير اجزائه بحركته مثل حركة
راكب السفينة بحركة السفينة ثم انه مع ذلك يتحرك بنفسه حركته
الخاصة به كساكن السفينة اذا تردد في السفينة تارة الى جهة
حركتها وتارة الى خلاف تلك الجهة وتشتمل الافلاك على كواكب
سبعة متحيرة وهي النيران والخمسة المتحيرة وانما سمي الجميع متحيرة
للتغليب ومن سمى ما عدا النيرين المتحيرة انما سماها لان لها استقامة
ثم وقوفا ثم رجعة بخلاف النيرين والثوابت ولا مشاحة في
امثال هذا مع انه في بعض النسخ سبعة سيارة وعلى الف بمعنى
اثنين النيف الزيادة تخفف ويشدد وكل ما زاد على العقد

فهو نيف حتى يبلغ العقد الثانى وعشرين كوكبا ثوابت موجودة
تعرف مواضعها فى الطول والعرض ورتبوا اقدارها فى ست
مراتب اولاها اعظمها وتوهموا لتعريفها صورا تكون هى عليها او
بقربها وكانت الصور ثمانيه واربعين منها احدى وعشرون فى
الشمال واثنتى عشرة على المنطقه وهى البروج المشهورة وخمس
عشرة فى الجنوب والعيان يدل على ان الكواكب الثابته اكثر من
ان تحصى والكل اى كل الاجسام الفلكيه بسائط بمعنى ان شانها
لا تلتئم حقيقته من اجسام مختلفه الطبايع لانها عديمة الميل المستقيم
وفى المركبات لابد من حركه مستقيمه لاحد الاجزاء الى مكان الآخر
والا لا تركب اما انها عديمه الميل المستقيم فلان فيها ميلا مستديرا
لاستحالة وجود الحركه بدون الميل وليس بقسرى والا لكانت
حركاتها على وفق القاسر متوافقات فى السرعة والبطؤ والجهة
وليس كذلك فيكون فى طباعها ميل مستدير فيمتنع ان يكون فى
طباعها ميل مستقيم لان الطبيعه الواحدة لا تقتضى امرين مختلفين
فلا تقتضى توجيها الى شئ بالحركه المستقيمه وصرفا عنه بالمستديرة
ـــ الحركه المستقيمه فى اجزائها لا تنافى الميل المستدير فيها
لجواز ان تحدث فيها قوه مزاجية تحركه على الاستدارة بان يكون
مركبه من نار المذابه فان الحرارة الغريبه تكلف فى السبيكة الصعد
والثقل تقاومه فتحدث هناك حركة مستديره ج كالجسم الواحد

اذا احدث فيه ميلان الى جهتين فاما ان يتمانعا فلا حركه قطعا
واما ان يغلب احدهما فذلك الواحد هو قوة الجسم لا قوة المركب
واما ان يختلف فى ذلك الاجزاء كما فى السبيكه فان الجزء المستقر منها
يغلبه الحر فيصعده بالاغلاء فاذا علا احدث فيه ميل الى حيزه
الطبيعى فقاوم مقتضى التسخين ونحا مستقره وقد عرض لما كان
اسفل مثل ما عرض له من التصعد واعانه مزاحمة النازل فحدثت
حركه مستديرة تكون استدارتها لا على المستقر بل فيما بين المستقر
وبين العلو فلو حدثت فى الاجسام الفلكيه استدارة للسبب المذكور
لكان ذلك يقع فيما بين جهتى العلو والسفل لا على الوسط اذ نسبة
الوسط الى المتحرك عنه والمتحرك اليه واحدة والكل خاليه من
الكيفيات الفعليه من الحرارة والبرودة والانفعاليه من الرطوبة
واليبوسة ولوازمها كاحداث الخفه والتخلخل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات من المركبات فانها لازمة للحرارة ومقابلات هذه
الافعال فانها لازمة للبرودة وكسهولة التفرق والاتصال والتشكل
فانها لازمة للرطوبة ومقابلات هذه الاشياء فانها لازمة لليبوسة
وانما تكون خاليه منها لانها مستدعيه حركه الاجزاء على الاستقامة
ولهذا تكون خاليه عن النمو والذبول وغير ذلك مما لا يوجد الا بعد
حركة الاجزاء على الاستقامة والكل شفافه غير ملونه اذ لو كانت
ملونه لكانت تحجب الابصار عن روية ما وراءها فكان يجب ان لا يرى
الكواكب وهذه الزرقه لون متخيل فى الجو الواقف بين السماء والارض

وذلك لان الشفاف اذا لم يرو وراءه ملون يرى كالمظلم وفى الجو اجزاء
غباريه وبخاريه مضيئه محسوسة فاختلط المضئ المحسوس بالمظلم
الغير المحسوس فتخيلنا من مجموعهما هذه الزرقه هذا فى غير القمر
اما اختلاف تشكلات القمر حسب اختلاف وضعه من الشمس فيدل
على ان جرمه مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته
وينعكس عنه لصقالته واما اختلاف اجزاء سطحه فى قبول النور
المسمى بالمحو فلاختلاف فيه او لامر عارض بالنسبة الى الناظرين
ولم يوقف على حقيقته والاشبه عند بعضهم ان الاشعة تنعكس من
البحر المحيط اوكرة البخار لصقالة سطحها الى القمر انعكاسا بينا ولا
ينعكس من سطح الربع المعمور اليه كذلك لخشونته فتكون المواضع
المستنيرة من وجه القمر بالاشعه المستقيمه الواصلة اليه من الشمس
والمنعكسه اليه من سطح البحر اوكرة البخار اسرا من المواضع المستنيرة
بالاشعه المستقيمه فقط واما العناصر البسيطه فاربعة هى كرات
كلها تحيط بعضها ببعض كرة النار وكرة الهواء وكرة الارض وانما تكون
كرات لما مر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة واستفيد عددها
المنحصر فى الاربعة من مزاوجات الكيفيات الفعليه والانفعاليه
حسب الازدواجات الممكنه وذلك لان كل واحد من العناصر لا يخلو
حسب الاستقراء عن كيفيتين من اوايل الملموسات الاربعة التى هى
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة التى تفعل وتنفعل هذه
الاجسام بها فعليه وهى كيفيه تصير بها موضوعها مبدا للتاثير

المسئلة الثانيه فى البسيط على العناصر

الماء وكره

فى شئ آخر والاخرى انفعالية وهى كيفيه تصير بها موضوعها مستعد
اللتاثر عن شئ فاذا ركب كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين
حصل اربعة اقسام حار يابس حار رطب بارد رطب بارد يابس
وكل منها اى الاربعة ينقلب بسبب الكون والفساد وهما حدوث
صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفه بالنوع على المادة
الواحدة الى الملاصق منها لا على سبيل الطفرة كانقلاب الهواء
ماء يدل عليه الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برد بالجمد وانقلاب
الماء هواء يدل عليه انفصال الابخرة عن الاجرام الرطبه عند تاثير
الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ـــ البخار يشتمل على اجزاء مائيه
ج نعم وعلى اجزاء هوائيه لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر فى الماء
بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره وكانقلاب النار هواء وهو
ظاهر لان الشعل المرتفعه تضمحل فى الهواء على ما نشاهد ولا يبقى
لها حرارة محسوسه وانقلاب الهواء نارا بالحاح النفخ على الكير وسد
الطرق التى يدخل منها الهواء الجديد وكانقلاب الارض ماء فان
الاجساد الصلبه الحجريه قد تحل مياها بتصييرها املاحا اما بالا
حراق او بالسحق مع النوشادر ثم اذابتها بالماء وانقلاب الماء
ارضا قد يشاهد فى بعض المياه التى تنعقد حجرا بعد خروجها من
منابعها والى الغير الملاصق منها بوسط واحد او بوسايط متعددة
فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعنى

لاتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وح تكون ذلك التكون بالحقيقه تكون من العناصر المتلاصقه تقع منها ثلثه ازدواجات احدها بين النار والهواء والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض وغير المتلاصقه تقع بينها بوسط واحد ازدواجان احدها بين الهواء والارض والثانى بين الماء والنار وبوسطين ازدواج واحد وهو بين الارض والنار وتشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاخذ الانواع الاولى سته وهي بسايط والثانيه اربعة والثالثه اثنان فانواع الكون والفساد اثنا عشر الحاصل من ضرب كل واحد من العناصر الاربعة فى الثلثه الباقيه فالنار من الاربعة التى استفدت من مزاوجات الكيفيات حارة بالمشاهدة يابسة لانها ان كانت رطبه كانت هواء فكان يجب ان لا تتحرك بالطبع عن حيز الهواء شفافه لانها لا تستر ما ورائها من الكواكب والملون منها بلون الحمرة هو ما خالطه اجزاء ارضيه ولهذ اكثر الدخان فى النار التى عندنا ازدادت حمرة وكلما قل اخذت فى الصفاء وقل التلون متحركه بالتبعيه لحركه ما كل الفلك لان كل جزء من النار الملاصقه بالفلك قد تعين له جزء من الفلك كالمكان الطبيعي والشئ متحرك بحركه مكانه الطبيعي لها طبقه واحدة لانها قوية على احالة ما يمازجها الى النارية فلا يوجد فى مكانها غيرها وقوة على احالة المركب اليها اذا جاورها كما نشاهد في 150

اصول الشعل من النار القويه المتمكنه من الاحالة التامة للاجزاء الدهنيه والهواء حار لان الماء يتشبه به اذا سخن وتخلخل ويشبه به بخره وتصاعده والبخار اجزاء صغار مائيه كثيرة تخالطه بالهواء وانما يستبرد الهواء لانه للطافته يصير باردا لمجاورة الارض والماء البارد من رطب لانه بالغ فى الميعان وهو طاهر شفاف لانه لا يحجب ما وراءه وله اربع طبقات الاولى ما اشتد قربه من الارض وانعكس اليه فتسخن النور من مطر الشعاع والثانيه ما كان ابعد عن الارض وانقطع عنه تاثير الشعاع وخالط الابخرة الصاعدة وهي الطبقه الزمهريرية التى اذا انتهى البخار اليها فيضربه البرد فتكاثف وينعقد سحابا وينزل مطرا وان اشتد على السحاب برد شديد قبل نزوله مطرا هبط كالقطن المحلوج وهو الثلج وان كان عليه البرد بعد التقطر وتشكل القطرات واصابه بعد ذلك حر فنفى البرد الى الباطن منحصرا فيه كما فى الربيع والخريف فيجمد بردا او سحق زواياه تسخن الحركه فتستدير والدخان وهو اجزاء ارضيه صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء اذا انحبس فى السحاب يطلب تخلصا الى فوق ان بقي فيه الحر او الى تحت لغلبه البرد بان يكون البخار والدخان تصاعدا معا ممتزجين فانعقد البخار سحابا وانحبس فيه الدخان فيتقلقل وربما يصعب تخلصه فيقاوم الغيم بقوة فيمزقه فيحصل من شدة حركته ومصاكته

صوت عظيم هو الرعد ومن اصطكاكه نارية هي البرق وقد ينفصل الدخان مشتعلا ان كان اغلظ فهو صاعقه والثالثه ما فوق هذا وهو الهواء الصرف والرابعة ما فوق هذا وهو الهواء الذى اختلط به شئ من النار والماء بارد لاشك فى برودته عند زوال القاسر رطب وهو طاهر كبرودته شفاف لالون له اذا اصفى ولم تخالطه الارضيه محيط بثلثه ارباع الارض لان الارض لو كانت كرة حقيقيه وهي اثقل الاجرام والماء خفيف بالاضافه اليها لكان الماء على شكل كرة مجوفه محيطه بجميع جوانب الارض على ثخانه واحدة لكنها اعنى الارض ليست كرة حقيقيه لمكان الجبال والتلال والوهاد والماء لا محاله يميل الى ما هو اقرب من المركز اما بالطبع او لضرورة الخلاء فاقتضت العنايه الالهيه ان يبقى من الارض بعد سيلان الماء الى المواضع المنحدرة منها قدر مكشوف وفى ذلك من الله تعالى رحمة وعناية على الحيوان المحتاج الى التنفس وهذا القدر هو الربع المسكون مما يلى الشمال المنقسم الى الاقاليم السبعة كل اقليم منها كانه بساط مفروش قد مد طوله من المشرق الى المغرب وله عرض محدود من الجنوب الى الشمال واذا تاملت وجدت الناس محصورين فى الربع المسكون من الارض وليس لهم علم بالارباع الثلثه الباقيه له طبقه واحدة وهي طبقه البحر المحيط بالقدر المكشوف من الارض على هيئه جسم نعلى بحيث صار مع كرة الارض عين له كرة 153

حقيقيه مركزها مركز العالم والارض باردة لانها اذا خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غريب كاشعة العلويات والمسخنات السفليه كالرياح الحارة وغيرها ظهر عنها برد محسوس يابسة لانها بالغه فى الجمود وهو المعنى باليبوسة ساكنه فى الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم لان الجسم الطبيعي فى حيزه الطبيعي لم يكن له فيه ميل البته اذا كان عنصريا لانه يميل اليه لا عنه والمكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذى هو نقطه ما والا لم يكن شئ من الارض فى المكان الطبيعي بل كونها فى مكانها الطبيعي مركونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم وهي شفافه اذا البسيط لا لون له لان من توابع المزاج والعناصر على بساطتها قل ما توجد فمشاهدة اللون فى البعض لا تنافى هذا الاصل لها ثلث طبقات الاولى طبقه هي تراب صرف وهي القريبة من المركز والثانيه طبقه طينيه لامتزاج المياه والثالثه طبقه وراءها استولى عليها الماء وبعضها انكشف للشعاع المبخر للرطوبات واما المركبات العنصرية فهذه الاربعة اسطقساتها الاسطقسات هي الاركان والعناصر وغيرها بالاعتبار لانها من حيث هي اجزاء العالم اركان ومن حيث انه تنحل المركبات اليها عناصر ومن حيث انه تتركب المركبات من المعادن والنبات و الحيوان اسطقسات وهي اى المركبات حادثه عند تفاعل بعضها اى بعض الاسطقسات المجتمعه المنحصرة الاجزاء فى بعض منها

بان نفعل صورة كل منها بكيفيتها فى غير مادتها وينفعل المادة
فى كيفيتها كالصورة النارية مثلا اذا امتزج الماء بها فانها اثرت
بتوسط حرارتها فى مادة الماء البارده بسبب الصورة المائيه
وتاثيرها فيها هو نقصان برودتها واثرت صورة الماء فى مادة
النار مثل ذلك ولا يمكن بالعكس اى بان ينفعل كل منها بكيفيته و
ينفعل فى صورته لان الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى
الكيفيه الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا بالعكس ولا
يمكن ان ينفعل كل من الاسطقسات فى الاخر من حيث ينفعل عن
ذلك الاخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب
مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على
غالبه وان حصلا معا كان الشئ الواحد غالبا مغلوبا معا عن شئ
واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل فى
كيفيته فيفعل الكيفيه الفعليه من كل منها فى المادة من غيرها و
انفعال المادة عنها هو استحالتها فى تلك الكيفيه فتكسر الكيفيه
صرافة كيفيتها اى كيفيه المادة المنفعله كالماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد فان مادة البارد تنفعل من الحرارة كما تنفعل مادة
الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنه وتحصل بسبب
انكسار الكيفيات المتضادة المنبعثه عن صور الاسطقسات المتفا علة
فيها كيفيه متشابهه فى الكل من اجزاء المركب من الاسطقسات بحث

لا يكون بعض اجزائه اشد سخونه او برودة من بعض وكذلك فى
الرطوبة واليبوسة متوسطه بين الكيفيات يستبرد بالقياس
الى حارها ويستحر بالقياس الى باردها وكذلك فى الرطوبة واليبوسة
حتى يكون حرارة الجزء النارى ويبوسة كحرارة الجزء المائى ويبوسة
توسطا ما حتى اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء
كانت الكيفيه المتشابهة فى الكل المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى
البرودة على نسبة الثلث والثلثين فتكون الكيفيه متوسطه توسطا
ما فى حد ما من الحدود التى لا تتناهى بين الاطراف هى اى الكيفيه
المتشابهة فى الكل المتوسطه توسطا ما فى حد ما المزاج الاول
مع حفظ صور البسائط بعد الامتزاج لان المزاج انما يكون عند
بقاء الممتزجات باعيانها فعند الامتزاج لم تخلع صورها والا فلا
مزاج والمزاج اما ان يكون اول وهو الذى يحصل عن تفاعل هذه
الاربعة ابتداء ولا يكون اول وهو الذى يحصل عن تفاعل الكيفيات
المزاجية اولية كانت او ثانيه كالذهب المتولد من الزيبق والكبريت
ثم يختلف الامزجه للمركبات المخلوقه من الاسطقسات من المعدنيات
والنباتات والحيوانات اجناسها وانواعها واصنافها فى الاستعداد
اى التهيؤ لقبول الصور المختلفه عن مبداها المفارق بحسب قربها
وبعدها من الاعتدال بالفرض وهو ان يكون مزاج المركب على حاق
الوسط بين الكيفيات المتضادة التى فى الاركان ويكون ما فيه

من اجزاء الاركان متساويه وهذا المركب هو المعتدل الحقيقى
وهو وان كان ممكن الوجود ليس بموجود اذ ليس لكل واحد
من الاركان التى فيه ما يمنعه عن الميل الى خيز وذلك مما يقتضى عدم
ثبات ذلك المركب واستقراره مع تناهيها بحسب الشخص وذلك عدم
لاختلاف التركيب باختلاف مقادير الاسقصات فى القلة والكثرة
بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له وان كان لكل نوع من الامزجة
طرفا افراط وتفريط لا يحتمل ذلك النوع التجاوز منهما ويستحيل ان يوجد
واحد من اشخاص النوع ولا يكون موصوفا به لان بطلانه يوجب بطلان
اشخاص لكن لكل نوع منها عرض بين الحدين يشمل على الامزجة الصنفيه
والصنفيه على الشخصيه التى لا حصر لها بحسب النسب المختلفه الواقعه
لبعض الاسقصات الى بعض فى المقادير بحث لا يتشابه اثنان منها بل
لكل جنس من الكائنة انواع لا تنحصر ولكل نوع اصناف كذلك وهى تسعة
اى الامزجة تسعه اقسام لان المزاج اما ان يكون معتدلا بالاعتدال
بالفرض واما ان لا يكون وحينئذ خروجه عن الاعتدال اما ان يكون
فى كيفيه واحدة او فى كيفيتين غير متضادتين وامتنع غير ذلك و
هو يتين اما الاول وهو ان يكون احر من الاعتدال بالفرض او ابرد منه
او ارطب منه او ايبس منه فهو اربعه واما الثانى وهو ان يكون احر وا
رطب منه معا او احر وايبس منه معا او ابرد وارطب منه معا او
ابرد وايبس منه معا فهو اربعة اخرى وتسمى هذه الامزجة متقابله

الاعتدال بالفرض والمجموع ثمانه ومع المعتدل الحقيقى تسعة اعلم
ان المزاج المعتدل كما يطلق بمعنى التعادل كما مر يطلق بمعنى العدل
وهو ان يتوفر على المركب من قوى بسائطه وكمياتها القسط اللائق
به كما ان كون الدماغ باردا رطبا وكون القلب حارا يابسا يكون
اعتدالهما قبل الخروج عن هذا المعتدل انما تنحصر فى الثاثه
اذ النسبة التى كانت بين المتضادتين اما محفوظه فلا خروج و
اما غير محفوظه فالخروج ليس الا بواحد قلنا الخروج بواحد
فقط انما يكون فى المزاج الاول كتركيب الغذاء النباتى من العناصر
واما فى المزاج الثانى والثالث فصاعدا كتركيب الاعضاء الآليه
من الاعضاء المتشابهة الاجزاء المتركبه من الاخلاط المركبه من
العناصر فالخروج جاز ان يكون باكثر من واحد فى الاعتدال الشخصى
بالنسبة الى الداخل وهو الذى اذا كان للشخص كان ذلك الشخص
على افضل احواله وكان سئ عند فقده وذلك بان يصير مثلا مزاج
قلبه الحار اليابس باردا رطبا ومزاج دماغه البارد الرطب
حارا يابسا بحيث سمى اعتداله الشخصى بالنسبة الى الخارج وهو
الذى يجب ان يحصل للشخص حتى يكون موجودا فيكون مزاج الشخص
حينئذ خارجا عن الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بالكيفيتين
الفعليتين والانفعاليتين جميعا لان خروج الجزء عن الاعتدال
مستلزم لخروج الكل عن الاعتدال ضرورة وانت تعلم ان القول

بالمزاج مبنى على القول بالكون والفساد فان الاجزاء البارديه
المخالطه للمركبات لا تنبسط عن الاثر الا بالقسر ولا قاسر هناك بل تكون
ههنا وايضا مبنى على القول بالاستحاله فان الكيفيه المسماة بالمزاج انما
تحصل بعد استحاله الاركان **الفصل الثالث** فى بقيه احكام
الاجسام على الاطلاق وتشترك الاجسام كلها فى وجوب التناهى
من جميع الجهات لوجهين **ا** قوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده
بها اى ضد التناهى بالتناهى عند مقايسته اى على تقدير مقايسة
ما فرض له ضده عنه مما فرض له ضده كان فرض جسمان متطابقان
غير متناهيين مع فرض نقصانه اى نقصان مثله عنه بقدر ما متناهى
عند المقايسة اما امتناع وجوب اتصاف الشئ بالتناهى وضده
فى حالة واحدة فظاهر واما لزوم وجوب هذا على تقدير المقايسة
فلامتناع تساويهما لاستحاله ان يكون الجزء مساويا للكل وامتناع
ان يكون التفاوت فى الوسط فيكون فى الطرف فينقطع بالضرورة المثل
الذى فرض نقصانه ثم ينقطع ما فرض له ضد التناهى لانه لا يزيد على
مثله الا بقدر متناهى وغير المتناهى من الطرفين له مقطعا
وتم الدليل **ب** قوله ولحفظ النسبة الواقعه بين ضلعى الزاويه وما
اشتملا اى وبين ما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما
اذا تزايد بمقدار تزايدهما مع وجوب اتصاف الثانى به اى اتصاف
ما اشتملا عليه بالتناهى لكونه محصورا بين حاصرين وانما يجب

التناهى لحفظ هذه النسبة لان الضلعين لو امتدا الى غير النهايه
لكان ما اشتملا عليه من البعد ايضا ممتدا لوجوب التساوى على
التقدير المذكور لكنه لا عدم لما مر فلا عدم الضلعان الى غير النهايه
ولزم تناهى الابعاد وهو المطلوب واتحاد الحد لجميع الاجسام
وهو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثه اعنى الطول
والعرض والعمق واستغاء القسمة فيه اى فى حد الاجسام بالفصول
المتنوعة ولهذا يقال فى جواب السوال عن الجسم الفلكى والعنصرى
ما يقال فى جواب السوال عن احدهما وهو انه شئ يتصل بذاته وذلك
لتساوى الجميع فى هذا المعنى وتخالفهما فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون
بعضها فلكيا وبعضها عنصريا وما يجرى مجراه من الخارجات عنه
يدل على الوحدة النوعية التى لا اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض
الخارجة عن ماهيتها لان هذه الطبيعه الموجودة ليست جنسا
لانها ليست بمتوقفه على ما ينضاف اليها لحملها اياها ولهذا يقال
جمعا وتفريقا والمعنى الجنسى لا يتحصل الا بشئ ينضاف اليه ويدخل
فى النوع المحصل وليست مادة لانها مقوله على الاجسام الفلكيه
والعنصرية والمادة ليست كذلك فهى اذن طبيعه نوعيه محصلة و
احدة فى نفسها لا شك فى وجودها فى الخارج لدلالة الحس عليه
واختلافها بالصور النوعيه الخارجة عنها وعن وجودها ليس
لكونها توجد دونها بل لكون النوعيه غير مقومة لوجودها

المحصل مصيره اياها نوعا ولهذا يبقى عند تبدل الصور ولا يختلف
مقتضاها باختلافها وحيث اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات
وجميع الاحوال بخلاف الفصل مع الجنس فانه امر مبهم فى العقل
غير محصل فى الوجود انما يتحصل بالفصل معقولا مطابقا للذى
فى الاعيان وهو الطبيعه النوعيه فالجنس وان استغنى عن
الفصل فى ماهيته لكنه يحتاج اليه فى وجوده ولهذا لا يتحصل عند
عدمه ولا يمكن ان يقتضى شيئا من حيث هو غير محصل ويختلف مقتضاه
باختلاف الفصول واذا تحصل بشئ انضاف اليه ودخل فى وجوده
المحصل فان اقتضى شيئا مع ذلك الشئ الغير الخارج عنه لم يقتضه
مع غيره لانه مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والضرورة قضت
بقائها اى بقاء الاجسام والعرض لا يقتضى الاعدام ويجوز خلوها
عن الكيفيات المذوقه من الطعوم والمرئية من الكيفيات المبصرة
كالالوان والمسموعة كالاصوات والمشمومة من الروائح كالهواء
فانه خالى عن هذه الكيفيات والسبب فى ذلك ان احساس
الحواس الاربع بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء
او الماء لا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل
واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذى يتوسط لها بل يجده
خاليا عما يدركه هى والاجسام العنصرية انما لا تخلو عن الكيفيات
الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك

المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوايل
المحسوسات ويجوز رويتها اى الاجسام بشرط الضوء بان تكون
مضيئة اما من ذاتها كالشمس او من غيرها كالقمر واللون بان
تكون ملونه من ذاتها او من غيرها لكثافتها وهو اى جواز رويتها
عند تحقق الشرطين امر ضرورى لا حاجة له الى دليل وكذا عدم
جوازها عند عدم احدهما ولا نظر اسغاء اللون فى الكواكب
المرئية لها الوانا اما القمر فظاهر عند الخسوف واما سائر الكواكب
فمثل كمودة زحل ودرية المشترى وحمرة المريخ وصفرة عطارد
وغير ذلك هذا والحق ان المرئى من الكوكب ضوءه لا جسمه والمشروط
باللون رويته الجسم لا غير فالجسم ليس بمحسوس صرف بل هو محسوس
من جهة اعراضه معقول من جهة ذاته ولهذا ربما يشك فى وجود
الهواء ويقال ما بين السماء والارض خلاء صرف والاجسام كلها
فلكيه كانت او عنصرية حادثة غير ازليه وذلك لعدم انفكاكها
من جزئيات متناهيه حادثه فانها لا تخلو عن الحركه والسكون
وهو ظاهر وكل منهما حادث وهو ظاهر ايضا لان الحركه كما سيجى
كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو ما بالقوة فنوا عنى هذا الكمال
عما يكون فى الشئ بالقوة ثم يخرج الى الفعل والكون هو ما يقابل
هذا الكمال تقابل العدم والملكه ولا خفاء فى حدوثهما
فجزئياتهما التى لا تنفك عنها الاجسام ايضا حادثه بالطريق الاولى

فالاجسام كلها لاتنفك عن جزئيات حادثه ثم استدل على تناهى
جزئيات الحركه والسكون بوجهين ا قوله واما تناهى جزئياتهما
فلان وجود ما لا تناهى مما له ترتب فى الوضع او الطبع كجزئيات
الحركه لان كل حركه سابقه سبب يتم به كون الجسم علة لوجود الحركه
اللاحقه وغيرها من الابعاد والعلل والمعلولات محال للتطبيق
الذى مر فتناهى جزئيات الحركة والسكون ايضا لذلك لانهما للترتيب
المذكور يحتملان الانطباق واذا احتملا الانطباق وجب القول
بتناهيهما فانه اذا فرض جزئى من الجملة الزايدة منطبقا على
جزئى من الجملة الناقصة استحال ان ينطبق جزئى آخر من الجملة
الزايدة على ذلك الجزئى من الجملة الناقصة لاستحالة ان يكون
السابقه واللاحق معا فتنقطع الناقصه والا لكان الشئ مع غيره
كهو لا معه وهو مح وكذا الزايدة ب قوله ولو وصف كل حادث
من الحوادث المترتبه بالاضافتين المتقابلتين يعني بالسابقيه و
المسبوقيه بحث يتعدد باعتبارهما لكونه باعتبار انه سابق على
ما بعده مغاير له باعتبار انه مسبوق عما قبله ويجب زيادة المتصف
باحديهما اى باحدى الاضافتين من حيث هو كذلك اى من حيث
هو متصف بها على المتصف بالاخرى اى بالاضافه الاخرى من حيث
هو كذلك يعنى يجب زيادة المتصف بالسابقيه على المتصف بالمسبوقيه
حتى يكون سابق غير مسبوق وذلك لان كل متصف بكونه سابقا

مادة الاجسام قديمه اذ لو كانت حادثه لافتقرت الى مادة
اخرى وتسلسل والتالى باطل بيان الملازمه ان كل حادث فهو
قبل حدوثه ممكن الوجود والامكان امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو
اضافى والامور الاضافيه اعراض والاعراض لا توجد الا فى موضوع فانما
فاذن كل حادث يتقدمه امكان وموضوع والموضوع موضوع بالقياس
الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان
كان عرضا ومادة بالقياس الى الحادث ان كان جوهرا ولزم من قدم
المادة قدم الصورة لانها لاتنفك عنها ولزم منه قدم الاجسام اشار
الى جوابه بقوله والمادة منفيه لانها انما تثبت بان الجسم لا يخلو عن
اتصال ما فى ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول
الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة
للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفه بالانفصال فاذن
للجسم شئ غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذى
ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو المادة وقد مر فى تحقيق الجسم
انه شئ واحد متصل يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى وقبول الانقسام
لا يقتضى ثبوت مادة سوى الجسم الذى ورد عليه الانقسام لا
ستحالة التسلسل واستحالة وجود ما لا يتناهى من المواد فى
الاعيان فمادة الاجسام لا تكون حادثه ولا تفتقر الى مادة
اصلا لا لانها قديمة بل لانها منتفيه وقد مر ايضا ان الحادث

لا تفتقر الى المادة والمدة ايضا ج ان الاجسام لو كانت حادثه
فلا بد وان يتقدمها البارى بقدر غير متناهى اذ لو كان تقدمه
بقدر متناهى لزم حدوثه لانه يلزم ان لا يكون قبل ذلك القدر
والقبليه بهذا المعنى لا تحقق الا بالزمان لان معنى هذا التقدم
هو ان لا تنتهى وجود المتقدم الى حد لا يكون قبله حد آخر بل يكون
قبل كل حد قبله حد لا الى اول فيكون الزمان غير متناهى فيلزم قدمه
ومن قدمه قدم الحركه لانه مقدارها ومن قدمها قدم المتحرك وهو
الجسم لامتناع الحركه دونه فتكون الاجسام قديمة على تقدير حدوثها
هف فلا تكون حادثه فتكون قديمه اشار الى جوابه بقوله والقبليه
البارى وتقدمه على الاجسام لا تستدعى الزمان فهذه القبليه
ليست بزمانيه وقد سبق تحقيقه اى تحقيق عدم استدعائه الزمان
من انه لا وقت ولا مقدار قبل وقت حدوث الاجسام فكيف يتصف
بالتناهى وعدم التناهى وقد مر ايضا ان تقدم السبب على المسبب
لا تستدعى الزمان لانه بالذات لا بالزمان فقوله بقدر متناهى
وغير متناهى ان اراد به الزمان المقدر فهو صحيح ولكن لا يلزم
منه قدم الزمان الفصل الرابع فى الجواهر المجردة عن المواد
الجسمانيه اى المفارقه فى ذواتها عن الاجسام العقول والنفوس اما
العقل وهو الجوهر المفارق فى ذاته وفعله فلم يثبت دليل على
امتناعه وما قيل انه لو وجد مجرد غير الواجب لشاركه الواجب

اى قبلية

الفصل الرابع فى الجواهر المجردة [illegible]

وامتاز عنه بمميز ولزم تركبه وهو غير ثابت لان الاشتراك فى
العوارض لا سيما السلبيه لا توجب التركيب وادلة وجوده فى
الاعيان الخارجية مدخوله وهى ثلثه ا قوله كقولهم الواحد الحقيقى
لا يصدر عنه امران لما عرفته ولا سبق بالعليه لمشروط باللاحق اياه
فى تاثيره فى الغير مطلقا على اللاحق اذ لو كان المشروط باللاحق فى
تاثيره سابقا عليه بالعليه ومؤثرا فيه لما كان مشروطا به فى
فى تاثيره والا لزم تقدم اللاحق على نفسه او فى وجوده اى
ولا سبق بالعليه لمشروط باللاحق فى وجوده على اللاحق اذ
لو كان المشروط فى وجوده باللاحق سابقا عليه لما كان مشروطا
به فى وجوده والا لزم تقدم المشروط على نفسه ولا لما اى ولا
سبق بالعليه لشئ انتفت صلاحيته التاثير عنه والا لكان مؤثرا
على تقدير انتفاء صلاحية التاثير هف وقد مر ان الممكن اما جوهر
منحصر فى خمسة اقسام فعلى هذا لا يجوز ان يصدر الجسم وهو مركب
من الهيولى والصورة عن الواجب لان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه
امران ولا عن النفس لانها مشروطة بالجسم فى تاثيرها لكونها
غير مفارقة فى فعلها ولا عن الهيولى ولا عن الصورة لان كل و
احدة منهما مشروطة فى جودها وتشخصها بالاخرى لا على وجه
الدور فلا تاثير لاحديهما فى الجسم لان التاثير فيه لا يتحقق بدون
التاثير فى جزئه ولا عن العرض لانتفاء صلاحيه التاثير عنه

لانه مشروط بالجسم فتعين صدوره عن العقل وله تقرير آخر وهو ان
نقول قلزم من هذه الاصول ان لا تكون الصادر الاول جسما والا لزم
ان تصدر عن الواحد الحقيقي امران لان الجسم مركب من المادة والصورة
وجعل كل منهما غير جعل الآخر ولا نفسا والا لزم لا يحصل الجسم التاثير
ما فيه ولزم منه تقدم الجسم على نفسه لان تاثيرها بغير واسطه الجسم يدل
على استغنائها عنه وكل مجرد يستغني في مؤثرته عن الجسم فهو عقل فالنفس
لو صدر عنها جسم لكان صدوره منها لا من حيث هي نفس بل من حيث هي عقل
والمقدر خلافه ولان النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من
حيث هي نفس انما تكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل
جميعا لذلك الجسم وح لم تكن نفسا لذلك الجسم هف فتاثيرها تكون بواسطة
الجسم فتكون مشروطة باللاحق في تاثيرها فلا تكون سابقة هف ولا
مادة ولا صورة ايضا والا لكانت متقدمة على الاخرى في تشخصها ضرورة
وقد مر ان كل واحدة منهما مشروطة بالاخرى في وجودها وتشخصها
على وجه لا يلزم الدور فتكون كل واحدة منهما مشروطة وجودها بالاخرى
اللاحقة فلا تكون سابقة هف ولا عرضا من الاعراض مطلق والا لكان
الجوهر معلولا له فتكون محتاجا اليه مع احتياجه اليه ولزم منه السبق بالعلية
لما اسبقت صلاحية التاثير عنه وهو ح فاذن الصادر الاول جوهر بسيط
ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا نفس تتعلق بجسم ولا بعرض بل هو عقل محض على
ما قال النبي عليه الصلوة والسلم اول ما خلق الله اشار الى وجه الدخل فيه

بعد تسليم الاصول المذكورة بقوله هذا القول مدخول لان المؤثر هنا
مختار ولا موجب والمختار كما مر يجوز ان يصدر عنه آثار متعددة للارادات
مرجحة ب قوله وقولهم اي وكقولهم استدارة الحركة السماوية على الا
تصال الغير القار توجب الارادة لامور جزئية تتجدد وتتصرم مع الاتصال
وذلك لان الحركة المستديرة طالبة لحدود واوضاع يتركها وهاربة عن حدود
واوضاع يطلبها فلم يمكن ان تكون طبيعية ولا قسرية لما عرفت فهي اذن نفسانية
ارادية وكل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد وكل مطلوب من حيث هو
مطلوب محبوب ودوام الحركة انما تكون لفرط الطلب الذي تقتضيه فرط المحبة
والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد وان تكون تحريك السماء لمعشوق
تكون تحصل الذات او تحصل بالحركة ولكان الطلب طلبا للاشئ وهو مح فاستدارة
الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بنحو ما من التشبه فان محرك الفلك
انما تخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به
والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها تكون كمالات
بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه
بمبداه في صيرورته بريئا من القوة فاستداره الحركة توجب الارادة المستلزمة
للتشبه بالكامل بالفعل من حيث براءته عن القوة وهو العقل الذي هو
معشوق المبدا الفاعلي لحركة السماء لا لغير التشبه به لان ذلك المعشوق
اما ذات او صفة وعلى التقديرين اما ان ينال او لا ينال فان لم ينل فاما ان
لا ينال ما تشبهه ايضا او ينال ما يشبهه ونيل الشبيه تكون اما دفعة

او لا دفعة والاقسام كلها باطلة ما عدا القسم الاخير الذي هو المطلوب
اذ طلب الحاصل فعلا اي من حيث الفعل بان تكون المطلوب موجودا
بالفعل كذات المعشوق توجب انقطاع الحركة لان نيلها لا يكون الا دفعة
فاذا نيلت وقفت الحركة او قوة بان تكون المطلوب موجودا بالقوة بان ينال
الشبيه وتماما في المستقبل دفعة توجب الانقطاع عند نيله لوجوب ان يقف
التحريك عند نيل المطلوب وحركة السماء التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان
تقف وطلب غير الممكن بان لا ينال المعشوق ولا ما يشبهه ابدا وكان المحرك
يطلبه ابدا محال اذ لا يدوم ميل هذا الطلب اذ لا بد من اليأس عن حصول
ما هذا شانه فتقف الحركة ايضا الطلب ولا تستمر وان كان المعشوق صفة
فلا يتصور نيلها بعينها الا اذا انتقلت من محلها الى ذات العاشق الطالب
لها بالحركة والانتقال على الاعراض بين الاستحالة فبقي ان تكون الحركة
لنيل شبه لا دفعة اي شبه لا يستقر فلا ينال بكماله اذ هو غير مستقر الا
على تعاقب تشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك
اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه
بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة فيكون له خروج الى الفعل
حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه حفظ بالتعاقب والتشبه
انما تكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المنصرم وقد اورد للتصور
كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورة عقلية مثالا واضحا
وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدا الاول لتحريك بدنه

لا تتعطل عن امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل تتمثل فيها
صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما تعرض للبدن
من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة
او غير ذلك فشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان تعرض لجرم الفلك
انفعال مستمر تابع لانفعال تحصل في صورته عن الانفعال الحاصل لنفسه
من تصور كمالات مبداه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا تقتضي
كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورت
منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها وذلك
الكامل المعشوق ليس بواجب والا كان التشبه به في جميع السماوات
واحدا وليس كذلك وليس بجرم فلكي والا كانت الحركات متفقة
الجهة وليست متفقة الجهة ولا بنفس فلكية والا لتشابهت الحركات
في السرعة والبطوء وليس كذلك ولا بجسم عنصري والا لزم ان تكون
الكامل مستكملا بالناقص ويتضح من هذا انه ليس بعرض في هذه
الثلثة فتعين ان تكون المتشبه به هو العقل وليس عقلا واحدا
او الا لاتفقت الحركات في مناهجها وكيفياتها وليس كذلك فالمتشبه به
عقول متكثرة ويلزم من هذا المطلوب اشار الى وجه الدخل فيه
بقوله هذا القول مدخول لتوقفه على دوام ما او حينا انقطاعه
وذلك لانه يتوقف على دوام حركة السماء وقدا وحينا حيث بينا
حدوث الاجسام ان جزئيات الحركة فلكية كانت او عنصرية

متناهية لان وجود ما لا يتناهى مح وعلى حصر اقسام المطلب في
المذكور وهمنا اقسام اخر بان يقال غرض نفوس الافلاك من
التحريك المذكور اما ان يكون مظنونا كالثناء والمدح او لا يكون
فان لم يكن فاما انه لاجل ما تحت الافلاك او لا لاجل ما تحتها وما
ليس لما تحتها فاما لامر غير معشوق للمتحرك او معشوق له وذلك
المعشوق اما ذات او صفة وعلى التقديرين فاما ان ينال او لا ينال
فان لم ينل فاما ان لا ينال ما يشبهه ايضا او ينال ما يشبهه ونيل الشبيه
اما دفعة او لا دفعة واذا لم يكن دفعة فالمتشبه به اما واجب
لذاته او غيره وذلك الغير اما جوهر او عرض وكل واحد منها اما
جرم فلكي او نفس فلكية او عقل مجرد او عرض متعلق باحد هذه
الثلثة فان كان عقلا فاما ان يكون واحدا او اكثر ولا شك انه يحتاج
الى ابطال قسم قسم ليتعين القسم الذي هو الحق هذا مع امكان المنازعة
في امتناع طلب المحال وانما قال مع المنازعة ولم يصرح بالمنع لان
هذه مقدمة حدسية ربما وقع التوقف عليها لبعض الاشخاص
دون بعض ح قوله وقولهم اي وكقولهم لا علية بين المتضايفين
اي الحاوي والمحوي من الاجسام المحيط بعضها ببعض بان يكون
احدهما علة للآخر والا اي لو كانت العلية كاينة بينهما لامكن
الممتنع بالذات على تقدير عليه الحاوي او علل الاقوى منهما بالا
ضعف منها على تقدير عليه المحوي والثاني يقتضيه ممتنع بالذات

على مسبوقه فهو ليس في مرتبه المتصف بكون مسبوقا له بل هو في
مرتبه مسبوقه سابقه المتقدم عليه بمرتبه واحدة لخروج المسبوق
الاخير عن هذه الامور المترتبه لان غير متصف بالسابقيه فيزيد
مرتبه السابقيه على مرتبه المسبوقيه بواحد والا لارتفع وجوب
التقدم والتاخر اللازمين للسابق والمسبوق فينقطع الناقص
المتصف بالمسبوقيه والزايد المتصف بالسابقيه لانه لا يزيد عليه
الا بواحد فثبت ان الاجسام لا تنفك عن جزئيات حادثه
متناهيه والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهيه
لانه لو كان قديما كانت الحوادث قديمه بمعنى ان يكون قبل كل حادث
حادث لا الى اول لان التقدير انه لا ينفك عن الحوادث والتالي باطل
لان المفروض انها متناهيه فثبت ايضا وكل ما لا ينفك عن جزئيات متناهيه
حادثه فهو حادث فالاجسام كلها حادثه وهو المطلب ولما
استحال قيام الاعراض الجسمانيه الا بها اي بالاجسام لاحتياجها
اليها في قوامها ثبت حدوثها ايضا لانها متوقفه على الاجسام
الحادثه والموقوف على الحادث حادث فذا استدل القايل بقدم
الاجسام باربعة اوجه ا ان كل ما لا بد له تع في ايجاد الاجسام
ان كان ثابتا في الازل لزم قدمها لانها ان كانت حادثه فاختصاص
حدوثها بوقت معين ان كان لامر ما كان في الازل لزم ان يكون
كل ما لا بد له في الازل حاصلا وغير حاصل هف وان لم يكن

لامر كذلك لزم رجحان احد جانبي الممكن لا لمرجح لانه لو وجدت
الاجسام قبل ان وجدت بمقدار يوم او شهر لم تصر بذلك
ازليه فاختصاص حدوثها بوقت دون آخر ترجح بلا مرجح وهو مح
وان لم يكن ثابتا فكان بعضه حادثا والكلام فيه كما في الاول فلزم اما
القدم او التسلسل اشار الى جوابه بقوله والحدوث اختص بوقته
اي ... الحدوث دون وقت آخر ولم يلزم منه الرجحان لا لمرجح
اذ لا وقت قبله اي قبل وقت الحدوث لان الوقت متفرع على الزمان
الذي هو مقدار حركه بعض الاجسام كما سيجي فكيف يتقدم عليها
حتى يطلب الترجيح ب ان يوجد الاجسام ان كان موجبا لزم
من قدمه قدمها لامتناع تخلف معلوله عنه وان كان مختارا فلا بد
له من غاية في ايجادها والا لكان عبثا فكان مستكملا بالايجاد نا قصا
في ذاته وهو محال اشار الى جوابه بقوله والمختار يرجح احد
مقدوريه على الاخر لا لامر مرجح عند بعضهم وهم اصحاب ابي
الحسن الاشعري وغيرهم من المتكلمين المتاخرين لان المختار هو
الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيته تكفي في الترجيح ولهذا
يجوز عندهم ان يرجح المختار المرجوح لكون الارادة صفة من شانها
ان ترجح اي شي تعلقت به سواء كان راجحا او مساويا او مرجوحا
فيجوز للمختار ان يختار ايجاد الاجسام لا لغاية تختص به بل لكونه
في نفس الامر او بالنسبة الى الغير اولى ولا يلزم العبث ج ان

فكذا المقدم بيان الملازمة هو انه لو كان الحادي علة للمحوي
لسبقه متشخصا لان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشي الا
بعد صيرورته متشخصا معينا فان الطبايع النوعيه ما لم تكن اشخاصا
معينه لم توجد في الخارج وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع
وجود الحادي المتشخص موصوفا بالامكان لان العلة لما كانت
متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متا
خرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان
حاله ح الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه
ان يجب فهو ممكن ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن
اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن
يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لان الشيئين
اللذين يكونان معا لا معيه المصاحبه الاتفاقيه بل معية بحيث لا
يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما لكنه في
جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته
هف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي والا لامكن الممتنع فكون
المحوي معلولا للحاوي ممتنع لذاته ولو كان المحوي علة للحاوي
وهو اقوى من المحوي واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة و
المقدار على ما هو مثله مع زياده يعلل الاقوى بالاضعف وهو

ايضا ممتنع لان العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه
وافتقاره اليها وامتناع كون الاشرف الاقوى معلولا للاخس
الاضعف بيّن وقد عرف من الدليل الاول ان الجسم لا يمكن ان
يكون معلولا للنفس ولا للصورة ولا للمادة ولا للعرض ولا للواجب
ابتداء لامتناع صدوره عنه بلا واسطة فتعين صدوره عن العقل
اشار الى وجه الدخل بقوله هذا القول مدخول لمنع الامتناع
الذاتي للخلاء الواقع في جوف الحاوي فان وجود المحوي واجب
بغيره فكذا عدم الخلاء الذي هو معه فان الغير الذي يفيد و
جود المحوي هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء
حتى يحكم بعدمه فالمحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك
النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء
فيكون عدم الخلاء واجبا ينافي كون ما معه ممكنا وفيه بحث لان
المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه
معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره وههنا توجيه آخر
وهو ان يقال هذا القول مدخول لمنع الامتناع الذاتي لتعليل الا
قوى بالاضعف غاية ما في الباب ان اسناد العلية الى الحاوي على
تقدير الجواز اقرب الى الوهم من اسناد العلية الى المحوي واسناد
العلية اليه غير مذهوب اليه بوهم وهذا لا يقتضي انه غير ممكن
لذاته اللهم الا ان يدل دليل عام على امتناع ان يكون جسم ما علة

لجسم آخر كقولهم الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا
بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل
بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة
فاعلا والصورة القائمة بالجسم كالصورة النوعية والقائمة
بذاتها التي هي كمالية للجسم اعني النفس انما يصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان
ملاقيا لجرمها او كان من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء
بل ما كان مقابلا لجرمها والنفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب
ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه ظهر ان
الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع ولا توسط للجسم بين الشيء و
بين ما ليس بجسم من مادة او صورة لان الفاعل بمشاركة الوضع
لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير
مشاركة الوضع هف واذا لم يكن للجسم توسط بين الصورة
المقارنة وشيء من الصور المفارقة والمادة فلا يوجدهما وح لا يكون
علة للجسم لان علة الجسم تكون اولا علة لجزئه اعني مادته وصورته
وهناك يتبين امتناع صدور جسم عن جسم مطلقا واما النفس
على ما يعم السماوية والارضية المتناولة للنفوس النباتية والحيوانية
والانسانية فهي كمال وهو شيء يناسب شيئا ويصلح له ويقتضي حصوله

براءة ما من القوة لذلك الشيء اول وهو ما يصير به النوع نوعا
بالفعل كالشكل للسيف فهو اول شيء يحل المادة واحترز به عن
الكمال الثاني وهو الامر الذي يتبع نوع الشيء اعني يعرض للنوع
بعد الكمال الاول كالقطع للسيف وانما عبّر عنها بالكمال الاول
دون الصورة والقوة وان كانت الثلثة صادقة عليها اذ هي
قوة باعتبار فعلها الذي هو التحريك وانفعالها عن المحسوسات
والمعقولات وصورة باعتبار المادة التي ينضم اليها فيحصل من
اجتماعهما نبات او حيوان او انسان لان الصورة هي التي تختلف
بها الاجسام انواعا وكمال اول باعتبار النوع الذي يتقوم بها
حقيقته ووجود جنسه المخصص بها لان الكمال الاول اتم من
الصورة فانه بالقياس الى الامر المحصل الذي هو النوع والصورة
هي بالقياس الى المادة التي هي بعيدة وغير محصلة وهو اوجب
من القوة ايضا فانها يقال بالنسبة الى فعل صادر هو من العوارض
الخارجية ولا كذلك الكمال ثم ان الملك يصح ان يقال انه كمال
للمدينة ولا يصح ان يقال انه صورة لها او قوة وكذلك الربان للسفينة
جسم والجسم ههنا بمعنى الجنس لا المادة لانه اخذ لا بشرط ان يكون
معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون نباتا او حيوانا او انسانا وان
تخصص بالنامي مثلا تحصل نباتا ويقال له انه جسم فيكون جنسا
لا مادة وانما يكون مادة ان لو اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء

قسمة ولا نسبة اصلا ووضع وهو عرض اوجب نسبة ما لاجزاء
الجسم بالقوة او الفعل بعضها الى بعض واما ان يكون واردا عليه
من خارج بحيث لا يكون له فيه حاجة الى امر ينبعث من نفسه بل يكفيه
وجود امر من خارج يستند اليه وهو اقسام ثلثة الاين وهو نسبة
الى حاوي لا ينتقل بانتقاله ومتى نسبة الى الزمان والملك وهو نسبة
الى حاوي يلازم عند النقلة واما ان يكون هناك امر انما يتم بينه
وبين شيء خارج وليس من خارج فقط وهو اقسام ثلثة المضاف
وهو نسبة تجعل الماهية مقولة بالقياس الى المنسوب اليه
ويكون هناك انعكاس متشابه في معنى النسبة وان يفعل وهو
حال الجوهر الذي يكون منه كيفية في جوهر آخر وان ينفعل وهو
حال الجوهر الذي يكون فيه كيفية من جوهر آخر الاول من التسعة
هو الكم وهو عرض لذاته يقبل التجزي وهو متصل ان وجد لاجزائه
حد مشترك يتلاقى عنده ومنفصل ان لم يوجد والمتصل قار
الذات ان كانت اجزاؤه المفروضة ثابتة وغير القار ان لم تكن
ثابتة فمتصله القار الذات ثلثة انواع جسم تعليمي ان قبل القسمة
في الجهات الثلث وسطح ان قبلها في جهتين وخط ان قبلها في جهة
واحدة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والسطح هو
مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط هو مقدار ذو وضع هو
طول بلا عرض وغيره اي وغير القار الذات من الكم المتصل هو

الزمان وهو مقدار الحركة التي يتصل اجزاءها بالآن المفروض
فيه الذي هو بداية لاحد جزئيه ونهاية للآخر ومنفصل اي منفصل
الكم هو العدد وقد مر بيانه ويشملها اي المتصل والمنفصل من الكم قبول
المساواة وهو اتفاق في نفس الكمية وقبول عدمها وهو التفاوت
فان هذا المعنى من خواص الكم ولحوقه للجسم بواسطته وقبول
القسمة بمعنى انه سائق ان يتوهم في امر شيء غير شيء لان هذا من خواص
الكم والقسمة التي يقبلها المادة لذاتها بمعنى الانفكاك والقطع
فالانقسام الفرضي يلحق الكم لذاته وبواسطته يلحق المادة والا
نفكاكي بالعكس ويشملها وجود العاد بمعنى يمكن ان
يعرض في كل منهما واحد عاد له سواء كان ذلك الواحد موجودا
فيه بالفعل كما في العدد او بالقوة كما في المقدار لان المقدار متصل
واحد يتعدد لما يعرض عاد له مع ان ذلك العاد ليس بموجود فيه
بالفعل وانما يشملهما هذا لانه ايضا من خواص الكم وهو اي الكم
ذاتي وهو ما مر من المقادير الثلثة والزمان والعدد وعرضي
وهو ما يكون محلا الكم بالذات كالجسم للمقدار والمعدود للعدد
او يكون حالا في الكم بالذات كالشكل في المقدار او حالا في محل
الكم بالذات كالبياض في الجسم او متعلقا بمحل الكم بالذات كالقوى
المتصفة بالتناهي واللاتناهي ويعرض ثاني القسمين من التقسيم
الاول الى المتصل والمنفصل وهو المنفصل فيهما اي في الكم

المكان

الذاتي والكم العرضي لاولهما اي لاول القسمين وهو المتصل اما
عروضه في الذاتي فكعروض العدد للمقدار واما عروضه في
العرضي فكعروض العدد للزمان الذي هو كم بالعرض لكونه منطبقا
على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم بالذات وكون الزمان
كما متصلا بالذات لا ينافي كونه كما بالعرض باعتبار وفي بعض النسخ
بدل فيهما منهما فمعناه ان يقول ويعرض ثاني القسمين منهما اي
من الذاتي والعرضي وهو العرضي لاول القسمين منهما وهو الذاتي
وقد مر مثاله او يقول ويعرض ثاني القسمين من القسمين وهما
المنفصل والعرضي لاول القسمين منهما وهما المتصل والذاتي كل
لقسيمه وقد مر مثالهما وفي حصول التنافي لعندية انواع الكم المتصل
القار بعضها لبعض وعدم الشرط اي وفي حصول عدم شرط ضدية
الكم المتصل الغير القار والكم المنفصل دلالة قاطعة على انتفاء
الضدية عن جميع انواع الكم اما حصول التنافي فلان كل واحد
من المقادير القارة اما قابل للآخر او مقبول له فان الخط عارض
للسطح والسطح للجسم فيجتمع الثلثة في الجسم الطبيعي وهذا ينافي
الضدية واما حصول عدم الشرط فلان الزمان لا يتعاقب البواقي
في موضوعها لان موضوعه هو الحركة ولا بد في التضاد حقيقيا
كان او مشهوريا من موضوع مشترك وليس للاعداد موضوع كذلك
قطعا ويوصف الكم متصلا كان او منفصلا بالزيادة كقولنا

مائة ومقدار يوم ازيد من عشرة ونصف يوم والكثرة كقولنا
المائة ومقدار الف فرسخ كثيرة ومقابليهما من النقصان والقلة
ويعرف مثالهما من مقابليهما وانما يوصف بهذه لان المقدار قابل
للتنصيف الى غير النهاية والتضعيف في المقدار بتضعيف في العدد
فالعدد غير متناهي في طرف الزيادة والمقدار بالعكس فيتحقق الا
وصاف الاربعة باعتبارات دون الشدة فان الكم لا يوصف بها
ومقابلها وهو الضعف فانه لا يعقل ثلثة اقوى واشد في الثلثية
من ثلثة اخرى ولا خط اشد في الخطية من خط آخر بل يمكن ان
يكون اطول منه ولكن ذلك لا يكون شدة بل يزداد انواع الكم
المتصل القار يعني الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية بان توجد
لا بشرط شيء فاذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلثة من غير ان نلتفت الى
شيء آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا وما
ينتهي به فهو السطح فاذا تخيلناه من غير ان نلتفت الى شيء من الاجسام
والاعراض التي تكون في سطوح الاجسام الطبيعية كاللون والضوء
والخشونة والملاسة وغيرها كان المتخيل سطحا تعليميا وما
ينتهي به فهو الخط فاذا تخيلناه من غير ان نلتفت الى شيء من السطوح
وغيرها كان ذلك المتخيل خطا تعليميا فهذه الانواع تشارك في ان
تكون تعليمية وان كانت هذه الانواع تختلف نوع ما من الاعتبار
وذلك اذا اخذت بشرط لا شيء فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط

ان لا يكون معه غيره وهو ظاهر والسطح لا يمكن تخيله بشرط لا شيء
والا لا يمكن تخيله بشرط عدم الجسم واذا تخيل كذلك كان له حد من
جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض فيكون المتخيل حينئذ
جسما لا سطحا هف وكذا الخط لا يمكن تخيله بشرط لا شيء والا لا يمكن
تخيله بشرط عدم السطح واذا تخيل كذلك كان له حدان من جهة
العرض والعمق كما له من جهة الطول فيكون المتخيل جسما لا سطحا هف
وكذا الكلام في النقطة اذا اخذت لا بشرط شيء او بشرط لا شيء
لانا اذا تخيلنا الخط متناهيا فما ينتهي فهو النقطة فاذا تخيلناها
من غير ان نلتفت الى شيء من الخطوط كان ذلك المتخيل نقطة تعليمية
ولا يمكن تخيلنا بشرط لا شيء والا لا يمكن تخيلها بشرط عدم الخط واذا
تخيل كذلك كان له حدود من جهة العرض والعمق والطول فيكون
المتخيل جسما لا انتفاء الجزء لا نقطة هذا خلف وانما لم يتعرض لها
لان البحث في المقادير لا من حيث انها نهايات وتحقق معنى الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو في كل واحد من اقسام الكم من الجسم التعليمي
والسطح والخط والزمان والعدد حيث لا يوجد الجوهر فيه يعطي
عرضيتها اذ لو كان جوهرا لامتنع التخلف لان الجواب عما هو يكون
بالماهية لكون ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء
نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية
من لفظة ما هي هذا دليل عام واستدل على عرضية كل من الخمسة

على الترتيب بدليل خاص به بقوله والتبدل اى تبدل الجسم التعليمى
فى الجسم الواحد الطبيعى تبدل اشكاله مع بقاء الحقيقه اى حقيقه
الجسم الطبيعى بعينها غير متغيرفيها جواب ما هو كبقاء الشمعة المتشخصه
بعينها مع تبدل اشكالها بان تجعل تارة كرة وتارة مكعبا وهو جسم
محاط بحدود ستة ليس فيها ابعاد متفاضلة وافتقار اليتا هى
اى تناهى الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه الى برهان دال عليه ولهذا
تصور قوم جسما غير متناهى وثبوت الكرة الحقيقه وهى جسم
يحيط به سطح واحد فى داخله نقطه تكون جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك السطح متساويه ولا خط فيها بالفعل اصلا وانما
تعرضها باعتبار احد الامرين اما القطع بان قطعت الكرة بسطح
مستوى فيحدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على
سطح الكرة واما الحركه بان فرضت متحركه حركه وضعيه مستديرة
فيحدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما وهو المحور
ومنطقه هى اعظم الدواير على سطح الكرة الذى تساوى ابعاد
جميع النقط المفروضه عليها من القطبين والافتقار اى افتقار
الزمان الى عرض وهو الحركه لانه مقدارها ومقدار الشئ يفتقر
الى الشئ ضرورة والتقوم به اى تقوم العدد بالعرض وهى الوحدات
المقومة له يعطى خبر التبدل وما عطف عليه اى التبدل مع بقاء
الحقيقه يعطى عرضية الجسم التعليمى اذ لو كانت حقيقه المحاسقوة

عما محله من الجسم التعليمى لما بقيت بحالها عند التبدل فالمحل اذن
موضوع فما يحله عرض والسطح اى افتقار التناهى الى برهان يعطى
عرضيه السطح لانه انما يستدل على ثبوت السطح للجسم بثبوت التناهى
له لان الانقطاع يعرض لامتداد ما الجسم او لا ثم السطح يلزم ذلك
ذلك الانقطاع ثانيا وذلك لان انتهاء الشئ انما يكون عند انقطاع
امتداده الاخذ فى جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثه و
انتهاء الواحد منها فى جهة من حيث هو واحد تقتضى بقاء الاثنين
الباقيين كان للجسم منتهى عامى شانه ان يكون ذا امتدادين فقط
وهو المسمى بالسطح فالجسم التعليمى بالذات معروض السطح والجسم الطبيعى
انما يصير معروضه بتوسط التعليمى فيكون السطح عرضا بالضرورة
والخط اى ثبوت الكرة الحقيقه يعطى عرضيه الخط لتحقق الكرة قبله
وعروضه لها عند الحركة والقطع كما مر واحترز بالحقيقه عن
غير الحقيقه لوجود الخط فيها بالفعل والزمان اى الافتقار الى
عرض يعطى عرضيه الزمان لان المفتقر الى العرض بالمحليه عرض
قطعا والعدد اى التقوم بالعرض يعطى عرضيه العدد لان المتقوم
بالعرض اولى ان يكون عرضا فعلم ان كل واحد من الجسم والسطح
والخط والزمان والعدد يتعلق بواحد من الخمسة المتقدمة على
الترتيب وليست الاطراف اى النقطه التى هى طرف الخط والخط
الذى هو طرف السطح والسطح الذى هو طرف الجسم التعليمى

اعداما لانها ذوات الاوضاع كما مر واذا كانت ذوات الاوضاع
لا تكون اعداما لامتناع ان تكون الاعدام ذوات الاوضاع وان
اتصفت الاطراف بها اى بالاعدام مع نوع من الاضافه وذلك
لان الجسم التعليمى يستلزم السطح والسطح الخط والخط النقطه لا لذاتها
بل باعتبار التناهى الذى هو عدم الامتداد الاخذ فى جهة ما بمعنى
نفاده وانقطاعه لا العدم المطلق فتكون الاطراف متصفه بالنهاية
التى هى عدم مضاف الى ذى النهاية وهو نوع من الاضافه ولا شك
ان هذا لا يقتضى ان تكون الاطراف اعداما لجواز اتصاف الامور
الموجودة بالاعدام المضافه كالعمى والجهل وغيرهما والجنس
اى الكم الذى هو جنس الكم المتصل والمنفصل لذاته معروض التناهى
وعدمه بمعنى عدم الملكه وغيره معروض لهما بالعرض ولعدم
التناهى بمعنى السلب بالحقيقه وهو ان يسلب عن الشئ الامر الذى
لاجله يصح ان يقال انه متناهى كما يقال الله تع لا نهاية له والذى
بمعنى العدول هو ان يكون ذلك الامر حاصلا لكن النهاية لا تكون
حاصلة له اما لكونه بحيث انك اذا اخذت منه اى مقدار شئت
وجدت شيا خارجا عنه كما يقال الاجسام التعليميه غير متناهيه
فى العظم او لانه لا طرف بالفعل لذلك الامر كما يقال انه لا نهاية
لمحيط الدائرة والكرة وقد عرف امثلة ما بالعرض فى بحث اشتراط
التناهى بحسب المدة والعدة والشدة فى صدق تاثير المؤثر المقارن

للمادة وهما اى التناهى وعدمه امران اعتباريان اما الاول
فقد مر انه عدم الشئ بمعنى نفاده وانقطاعه واما الثانى فلان
طبيعه العدول عنه لان المقدار الغير المتناهى لا يوجد
فكيف عدم تناهيا بل العدم اعتبارى كما مر تناهيه اولى فهما
عارضان الكم فى الذهن اذ ليس فى الخارج شئ يقال له التناهى
واللاتناهى الثانى من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود
عدمية وهو قولهم الكيف هو العرض الذى لا يتوقف تصوره
على تصور غيره ولا يقتضى القسمه واللاقسمه فى محله اقتضاء اوليا
لخمسه جملتها بالاجتماع بحيث يحصل منها خاصة مركبة للكيف
وان كان كل منها اعم منه فيكون رسما ناقصا لانه بالعرض يتميز
عن الجوهر وبالذى لا يتوقف تصوره على تصور غيره عن المقولات
النسبية وهى الاين والمتى والاضافه والوضع والملك ان يفعل
وان ينفعل فان تصورها يتوقف على تصور امر اخر وبقولهم لا
يقتضى القسمه يتميز عن الكم وبقولهم واللاقسمه عن الوحدة
والنقطه وبقولهم اقتضاء اوليا يندرج تحته العلم بالمعلومات
التى لا تنقسم لانه ليس لذاته لا يقبل القسمة لكن بواسطة المعلوم
وانما اختاروا الرسم الناقص لان الاجناس العاليه لا حدود لها
اصلا ولا الرسوم التامة واقسامه اربعة الكيفيات المحسوسة
الاستعدادات الكيفيات المختصه بذوات الانفس الكيفيات المختصه

بالكيفيات وذكر في الحصر ان الكيف اما ان يكون مختصا بالكمية او لا يكون
وهو اما ان يكون محسوسا او لا يكون محسوسا وهو اما ان يكون استعدادا
نحو الكمال او كمالا فالمحسوسات من الكيفيات اما انفعاليات
وهي الراسخة منها كصفرة الذهب وحلاوة العسل وانما سميت بها
لانفعال الحواس عنها اولا او انفعالات وهي غير الراسخة منها
كحمرة الخجل وصفرة الوجل الغير المستقرة وسميت بها وان كانت هي
انفعالية بالعلة المذكورة لكونها لقصر مدتها وسرعة زوالها شبه
النسبة كانتقال للقليل انه ليس لما زعم قوم ان بعض هذه الكيفيات
هي نفس الاشكال لزعمهم ان الاجسام ينتهي تحليل تركيبها الى اجزاء
اصلية قابلة للانقسام الوهمي لا الفعلي وانما تختلف في اشكالها
فالذي يحيط به اربع مثلثات يكون حدة اطرافه مفرقا لاتصال العضو
فيحس منه بالحرارة والذي يحيط به ست مربعات يكون غليظا غير نافذ
فيحس منه بالبرد وكذلك الطعوم فان الذي يقطع العضو الى اجزاء
صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والمثلث لذلك المقطع
هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الذي ينفصل منه شعاع مفرق
للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع له هو السواد ويحصل
من اختلاط نوعي الشعاع الالوان المتوسطة اشار الى الرد عليهم بقوله
وهي اي الكيفيات المحسوسة مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل
بان يحمل شيء على المحسوسات دون الاشكال وبالعكس وذلك لان الحرارة

والبرودة ضدان والالوان متضادة والاشكال غير متضادة وحلاوة
الطعم تابع للمزاج كحلاوة العسل بخلاف الشكل فهذه الكيفيات غير الاشكال
ولما توهم قوم آخرون ان هذه الكيفيات هي نفس الامزجة اشار
الى الرد عليهم بقوله وهي مغايرة للمزاج لعمومها للبسايط والمركبات
وخصوص المزاج بالمركبات ولانه لا معنى للمزاج الا الكيفية
الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا الذي يستحر بالقياس الى
البارد وبالعكس وهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون من
الكيفيات الملموسة فاللون والطعم وغيرهما مما ليس هو ملموس لا يكون
نفس المزاج نعم ربما جعلت هذه الكيفيات تابعة للمزاج وتابع الشيء
ليس هو هو فمنها من المحسوسات اوايل الملموسات التي بها تفعل
الاجسام العنصرية وتنفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات
وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة الاوليان فعليتان
والاخريان انفعاليتان والبواقي من الملموسات مثل البلة والجفاف
واللزوجة والهشاشة والسلاسة واللطافة والكثافة والتخدير واللذع
وغيرها منتسبة اليها اي الاربعة اما البلة فهي الرطوبة الغريبة
الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه
والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل واما اللزوجة فهي كيفية
تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والتمدد بما يمتد متصلا ويحدث
من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة

اسمان لما يقابلها واما اللطافة التي منها فهي سهولة قبول الاشكال الغريبة
وتركها والكثافة تقابلها وظاهر ان هذه الستة منتسبة الى الرطوبة و
اليبوسة واما التخدير فهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل
قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى
النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية
واما اللذع فهو كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا
كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده
ويحس بالجملة كالوجع الواحد وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان
التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح وان اللذع
يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للتفرق واللطف فهما تابعان للبرودة
والحرارة منتسبان اليهما وقس سائر ما يشبههما عليهما فثبت انها اوايل الملموسات
لكونها ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها
فالحرارة كيفية جامعة للمتشاكلات اي المتجانسات مفرقة
للمختلفات من المركبات دون البسائط لان من شان الحرارة افادة
الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام
مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للميل المصعد فان
الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض لا جرم
اذا عملت الحرارة في المركب بادر الاقبل منها للتصعيد قبل مبادرة
الابطاء والابطاء دون العاصي فيعرض من ذلك تفرق الاجسام

المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات
بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لمقتضى طبايعها لكون الجنسية علة
الضم فلهذا السبب يقال الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع
المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون
بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخلو
اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا يكون فان
كان الاول فاذا قوي عمل الحرارة فيه حدثت فيه حركة دورية كما في
الذهب لان النار لا تفرقه لكون التلازم بين بسائطه شديدا جدا فكلما
مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف المايل الى الانحدار فحدثت حركة
دورية وان كان الثاني فان كان الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية وا...
الكثيف كالنحاس الذي جعل زنجارا بالنوشادر فانه ربما تصعد بالكلية
بالنار القوية وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا اثرت النار
في تليينه لا في تسييله كالحديد والا لم يقو ابدا على تليينه كما في الطلق والنورة
الا بالحيل والبرودة بالعكس من الحرارة فهي كيفية من شانها
ان تفعل مقابلات افعال الحرارة من تفريق المتشاكلات وجمع المختلفات
وهذا ظاهر منها وهما متضادتان لانهما كيفيتان وجوديتان
تتواردان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وليست البرودة عدم
الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك وتطلق الحرارة
بالاشتراك والتشابه على معاني اخر لخالفة للكيفية المحسوسة

في الكلم منها الحرارة الغريزية الملائمة للحيوة ومرجعها الى الجزء الناري الذي في المركب الذي تعقده الطبخ اذا لم يبلغ في الكثرة الى حد الاحراق ولا في القلة الى حيث يبقى المركب معه فجا وانما كما تدفع البرودة بالمضادة فهي تدفع الحار الغريب ايضا لان الحار الغريب اذا حاول التفريق والجزء الناري يدفع اثره عما يفيده من الاتصال الحاصل بالطبخ فعلى هذا الحرارة الغريزية انما تخالف الحرارة الغريبة لكونها جزءا من المركب ولو فرضنا كون الغريب جزءا من المركب وكون الغريزية خارجة لكانت الغريبة غريزية وبالعكس ومنها الحرارة التي في بدن الانسان خاصة ومنها الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية النيرة المخالفة للحرارة النارية ومنها حرارة الغذاء والدواء التي يتوقف ظهورها على ملاقاة الغذاء او الدواء لبدن الحيوان على وجه مخصوص والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق والاتصال وليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية فالرطوبة هي الكيفية التي باعتبارها يستعد الجسم لسهولة قبول الاشكال واليبوسة ما يقابل من الرطوبة اي هي كيفية تقتضي صعوبة التشكل والتفرق والاتصال فهي كيفية لاجلها تصعب على الجسم قبول الاشكال وتركها لا نفس صعوبة التشكل لما مر في الرطوبة وهما مغايرتان للين والصلابة لان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه

من اليبوسة والصلابة ما يقابلها فهما من الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات والرطوبة واليبوسة من الكيفيات الملموسة فظهرت المغايرة والثقل الذي هو من الكيفيات الملموسة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه اي مركز ثقله وهي النقطة التي يتعادل ما على جوانبها على مركز العالم ان كان الثقيل مطلقا لا مضافا والخفة بالعكس من الثقل فهي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر ان كان مطلقا لا مضافا فالثقيل وهو المطلق وهو الراسب تحت الاجسام باسرها لو لم يعقه عائق هو الارض والخفيف المطلق وهو الطافي على سائر العناصر لو لم يعقه عائق هو النار ويقالان بالاضافة على كيفيتين باعتبارين اما الثقل الاضافي فهو يقال باعتبار على كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز ويعرض له ان يتحرك عن المركز ولا يكون هاتان الحركتان متضادتين لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا الجسم هو الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء ويقال باعتبار آخر على كيفية تقتضي حركة الجسم الى المركز لكن يسبقه اليه جسم آخر فان الماء اذا قيس الى الارض نفسها كانت الارض سابقة له الى المركز فهو عند المركز خفيف وثقيل بالاضافة واما الخفة الاضافية فهي تقال باعتبار على كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة

الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا الجسم هو الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء ويقال باعتبار آخر على كيفية حركة الجسم الى المحيط لكن يسبقه اليه جسم آخر فان الهواء اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة فالثقل والخفة انما يصيران اضافيين اذا اعتبرنا فيهما حركة الجسم الى حقيقة المركز والمحيط او فيما بينهما فاما اذا اعتبرنا كون الماء شاملا للارض مشمولا للهواء او كون الهواء فوق الماء وتحت النار فانه لا يصير الثقل والخفة بهذا الاعتبار اضافيين فمطلق الثقل مدافعة تقتضيها طبيعة المندفع يتحرك بها نحو صوب المركز لو لم يعقه عائق ومطلق الخفة مدافعة تقتضيها طبيعة المندفع يتحرك بها نحو صوب المحيط لو لم يعقه عائق وهذه المدافعة محسوسة توجد مع عدم الحركة كما تجده الانسان من الحجر اذا اسكنه في الجو قسرا فانه يجد فيه مدافعة هابطة ولا حركة فيه وكما تجده من الزق المنفوخ فيه اذا احبسه بيده تحت الماء قسرا فانه تجد فيه مدافعة ولا حركة فيه والميل وهو امر يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء واستاتها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه طبيعي وهو ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وهو توجه طبيعي نحو جهة والجهات الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان السافل وهو

الثقل والصاعد وهو الخفة وقسري وهو ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس ونفساني وهو ما تحدثه النفس مستديرا او مستقيما كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي الى جهة وهو العلة القريبة للحركة بوجه ما بمعنى ان تحرك الجسم انما تحركه بتوسطه وباعتباره يصدر عن الثابت من الطبيعة والقاسر والنفس الشيء المتغير وهي الحركة وذلك لانها لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطؤ كما عرفته وهما شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكان الامر الثابت الذي هو مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليه نسبة واحدة وكان صدور حركة معينة منه دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضى الثابت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم او الكيف او الوضع وبحسب ما يخرج عنه ذلك الامر هو الميل ثم اقتضى بحسب الحركة المتغيرة شدة وضعفا والمختلفة متضادة اي تختلف الميل متضاد الميل اذ من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد من جهة واحدة في زمان واحد فان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم

حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركه الواحدة تقتضي توجها الى مقصد
ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان
تستلزمان التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي
الشئ وعدمه معا نعم كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى
بالعرض كحركة الشخص في سفينه سفينة بالذات وبحركة السفينه بالعرض
كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه بحسب ثقله وهو ميله
بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات
ولو لا ثبوته اي ثبوت الميل الطبيعي في الاجسام التي يقبل ان يتحرك
قسرا لتساوى ذو العايق الداخلي وعادمه في الحركه والتالي باطل
لامتناع ان يكون الشئ مع العائق الطبيعي كهو لا معه بيان الملازمة تمثل
ما مر في بحث المكان من انا نفرض متحركا بالقسر عديم العوق الداخلي يقطع
مسافة ما في زمان واخر مع عوق ما داخلي يقطعها ويكون لا محاله في
زمان اكثر وثالثا مع عوق اقل من الاول على نسبة الزمانين بان يكون
نسبة ميله الطبيعي الى الميل الاول الطبيعي كنسبة زمان عديم الميل الى
زمان ذي الميل الاول ونفرض ان يكون المحرك لهذه الثلثة قوة بعينها
فلزم منه تساوي وجود المعاوقه وعدمها مع اتحاد المبداء ش لم
لا يجوز ان يقع حركه عادم العائق لا في زمان بل في ان لا ينقسم والداخلي كيف
يكون عائقا ولو سلم فامكان وقوعه على النسبه المذكورة ممنوع ج سبحي
ان الحركه يتوقف على المقدار فيمتنع وقوعه في الآن والحركة تنقسم الي

نفسانيه وغير نفسانيه وقد ذكرنا انها لا توجد الا على حد ما من السرعة
والبطوء فالنفسانيه تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين
اما بحسب الملائمه وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركه السريعه
والبطيئة واما غير النفسانيه التي مبداها طبيعه او قسر فيحتاج الى ما
تحدد حالها لتلك اذ لا شعور ثمه بالملائمه وغيرها وهو شئ غير الميل
المختلف في ذاته اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه مسببة يتعين
الميل وما يتبعه من السرعة والبطوء وهو الذي يسمونه العائق واما الذي
من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقه والغلظ
واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعوق الحركه الطبيعية لان ذات
الشئ لا يمكن يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي
يعوق القسريه وهو الطبيعه او النفس اللتان هما مبداء الميل الطباعي لان
الميل الذي يحدث من طباع المتحرك ينقسم الى ما تحدثه الطبيعه والى ما تحدثه
النفس فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركه وهو محال فثبت
ان اختلاف الاجسام في قبول الميل القسري والامتناع عنه انما يكون بحسب
الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة
الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم
اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجه وذلك كون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن

القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالريشه
او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك
فظهر تحقق المعاوق الداخلي وقد عرفت ان الحركه لا بد لها من ثلثه اشياء
مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطوء فاذا اتفق واحد من هذه
الثلثه واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما فان المتحرك
بالحد الواحد من السرعة والبطوء يقطع مسافة طويله في زمان طويل وقصيرة
في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
والمتحرك في المسافه الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطاء
في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبه الزمان القصير
الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافه
اطول وبحد ابطاء مسافه اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة
المسافه الطويله الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافه
والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابليهما بازاء البطوء ولما كان اختلاف
المعاوق مقتضيا لاختلاف السرعه والبطوء كانت المعاوقه القليله
بازاء السرعة والكثرة بازاء البطوء فكانت نسبة المعاوقه الى المعاوقه
في القله والكثره كنسبة المسافه الى المسافه فيهما على التكافؤ اعني
القله في احديهما بازاء الكثره في الاخرى كنسبه الزمان على التساوي
اعني القله بازاء القله والكثرة بازاء الكثره واذا كان كذلك امكن
وقوع العائق على الوجه المخصوص وتعين ان المحال انما لزم من وجود

جسم عديم الميل الطبيعي وهو المطلوب فعلم انهم استدلوا باحوال
الحركة تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود
الخلاء كما مر في بحث المكان وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي
فاثبتوا ابداء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا كما في
هذا الموضع هذا عند قوم محققين وعند اخرين من المتكلمين هو
اي الميل الذي يسمونه اعتمادا جنس له ستة انواع بحسب تعدد
الجهات الست اذ لكل جسم ست جهات وله الى كل جهة ميل بحسب
اختلاف الحركات نحو الجهات كالذي تقتضيه النفوس النباتيه والحيوانيه
فانه يكون لحركاتها وجهات حركاتها والميل متماثل باعتبار الجهة
بان يكون نحو جهة واحدة ومختلف باعتبارها اي الجهات المختلفة كالفوق
والتحت ومنه اي الميل وفي بعض النسخ ومنها اي الميول الثقل وهو
الميل الطبيعي الذي يتوخى السفل كما ان الخفه هو الميل الطبيعي الذي يتوخى
الفوق واخرون من المتكلمين جعلوه اي الثقل مغايرا للميل ولم يجعلوه
نوعا منه بل جعلوه عبارة عن كثرة اجزاء الجسم فكل ما زاد اجزاؤه كان
اثقل واذا كان كذلك لم يكن الثقل من الملموسات ومنه ميل لازم للجسم
كالميل الطبيعي الذي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع ومفارق عنه
كالميل القسري ويفتقر الميل الى محل واحد لا غير لامتناع حلول عرض
واحد في محلين وكون تحرك الجسم انما يحركه بتوسطه لا يوجب افتقاره
الى محلين وهو ظاهر وهو متعدد ولنا كالميل الارادي الحاصل

فى ابدانا بحسب مقاصدنا وكالميل القسرى الحاصل فى بعض الاجسام
منا ويتولد عنه اى الميل اشياء مختلفة بعضها لذاته من غير شرط
كالحركة خرجية خاصة لما مرانه هو السبب القريب للحركة اى وبعضها
لذاته بشرط كتولد الاوضاع المختلفة للجسم عن الميل الارادى بشرط
احركة المستديرة او المستقيمة وتختلف هذا بحسب اختلاف الحركات و
كتولد عود الجسم الى حيزه الطبيعى عن ميله الطبيعى بشرط حركته و
ذلك لان الميل الطبيعى الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعى
فان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له فيه ميل البتة لانه انما يميل
اليه لا عنه وكتولد التقاوم بين القاسر والطبيعة عن الميل القسرى
بشرط الحركة فانه اذا طرا على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى
تقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت
الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل الطبيعى ثم ياخذ الموانع
الخارجية والطبيعة معا فى افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب
ذلك وياخذ الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى الازدياد
الى ان تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى فيبقى الجسم عديم الميل
ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد
الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسرى وربما
من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة وكتولد الاصوات عن
الميل لذاته بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كالتاليف المتولد

٢٠٠

من المجاورة المتولدة من الميل وكالالم المتولد من تفرق الاتصال
المتولد من الميل وغير ذلك ومنها من المحسوسات اوائل المبصرات
وهى التى تكون مبصرة اولا وبالذات وهى اللون والضوء وما
عداهما من المبصرات من الاطراف والوضع والشكل والحسن والقبح
والحركة والسكون والتفرق والاتصال والتشابه والاختلاف وغيرها
فهى مبصرة بتوسطهما وهما بل ساير المحسوسات ايضا مما لا تعرّف بالا
قوال الشارحة لانها لا تفيد فى تعريفها ما تفيد الاحساس بها وكل
منهما طرفان فى غاية التباعد ووسط بينهما وللاول حقيقة وقول
من زعم انه لا حقيقة للالوان اصلا والبياض هو الذى يتخيل عند
مخالطة الهواء والاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما فى الثلج اذ لا
سبب لذلك الا ان هناك اجزاء صغارا جمدية شفافة خالطها الهواء
ونفذ فيها الضوء وكذا زبد الماء والبلور المسحوق والزجاج الصافى
المسحوق والسواد هو الذى يتخيل عند عدم غور الضوء فى الجسم مدفوع
بان البيض المسلوق يصير بياضه الشفاف ابيض وليس ذلك
لان النار احدثت فيه هوائية لانه يصير بعد الطبخ اثقل فالحق ان
البياض المحسوس وان كان قد يكون على الوجه الذى قالوا قد يكون
كيفية حقيقية قائمة بالجسم وطرفاه اللذان فى غاية التباعد السواد
والبياض المتضادان وباقى الالوان متوسط بينهما وقول من زعم
ان السواد والبياض قد يجتمعان وح يدرك على هيئة الغبرة فلا

يكونان متضادين باطل لان السواد والبياض بعد اجتماعهما اما ان
يبقى كل واحد منهما على صرافته فح يدرك الجسم فى غاية البياض و
غاية السواد معا او لا يبقى واحد منهما على صرافته فح لا يكون واحد
منهما موجودا وانما الموجود لون متوسط وذلك غير اجتماع السواد
والبياض ويتوقف الاول على الثانى اى اللون على الضوء فى الادراك
لانا لا نبصره فى الظلمة لا الوجود اذ لا شك ان اللون له ماهية فى
نفسه ولذا نه يصح ان يكون مرئيا ودليل من زعم ان اللون انما يحدث
بالفعل عند حصول الضوء وهو غير موجود فى الجسم حال كونه مظلما
هو انا لا نراه فى الظلمة فاما ان يكون ذلك لعدمه وهو المطلوب او لان
الهواء المظلم عائق عن ابصاره وهو باطل لان الهواء المظلم ليس فيه
كيفية عائقة عن الابصار لما سيجئ ورد ذلك بانه لم لا يجوز ان يقال
الضوء ليس شرطا لوجود اللون وان كان شرطا لصحة كونه مبصرا
الان صحة كونه مبصرا حكم زايد على ذاته وهما اى اللون والضوء
متغايران حسا فى الملون المشاهد فى الضوء الاول قابلان
للشدة والضعف وذلك معلوم بحكم المشاهدة المتناسين نوعا
بان يكون الاشد من كل منهما نوعا مباينا للاضعف منه لا امتناع التفاوت
فى نفس الماهية لان الماهية عند الضعف ان كانت متحققة فالاشتداد انما
بامر وراء الماهية وان لم تكن متحققة فلا يصح ان يقال هذه ماهية
ضعيفة فالمعنى الواحد المقول على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء

لازم

٢٠٢

ماهية لتلك الاشياء بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا
كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس
عاهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك
لان بين طرفى التضاد الواقع فى الالوان انواعا من الالوان لا نهاية
لها بالقوة ولا اسامى لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد
بمعنى واحد كالبياض او السواد او الحمرة بالتشكيك ويكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم وكذلك الضوء فى وقوعه على ضوء
الشمس وعلى اضواء الاجسام المختلفة بالهويات التى لا بالتفصيل فانه
يقع عليها بالتشكيك وقوع لازم خارجى غير مقوم ولو كان الثانى
جسما منفصلا عن المضئ متصلا بالمستضئ كما قيل لحصل من
الضوء عند المحسوس اى ما ثان وذلك لان الضوء محسوس فيكون
حينئذ جسما محسوسا فيستر ما تحته من المحسوس ضرورة فلا يكون
ما تحته مبصرا ويلزم انه كلما ازداد غلظا ازداد سترا لكن الامر بالعكس
فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا وشبهة المخالف ان الضوء
متحرك لانه منحدر من عند الشمس ولانه يتحرك بحركة المضئ وانه ينعكس
على ما يلقاه والانعكاس حركة وكل متحرك جسم وجوابها ان الصغرى
كاذبة بل المضئ لما كان عاليا سبق الى الوهم ان الضوء منحدر وكذا
القول فى الانتقال والانعكاس بل هو عرض قائم بالمحل المضئ
معد لحصول مثله من ضوء آخر فى القابل لمحله كضوء الشمس

فانه عرض قايم بجرم الشمس معد لحصول ضوء آخر مثله فى الجسم
المقابل لجرم الشمس وهو ذاتى وهو ما يكون للمضئ من ذاته
ويسمى ضوءا وضياء وعرضى وهو ما يكون له من غيره ويسمى نورا وهو
اول وهو ما حصل من المضئ لذاته كضوء الهواء الذى صار مضيئا بالشمس
وثانى وهو ما حصل من المضئ لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس
وبعد غروبها بالهواء المستضئ بالشمس والضوء الثانى هو الظل وانه
قابل للاشد والاضعف وطرفاه اللذان فى غاية البعد الضوء والظلمة
واللمعان هو الذى يترقرق اعنى يتلألأ على الاجسام ويستر لونها
وكانه شئ يفيض عنها والترقرق الذاتى كما للشمس هو الشعاع و
العرضى كما للمرآة هو البريق والظلمة عدم ملكة اى عدم الضوء عما
من شانه ان يكون مضيئا لا العدم المطلق وليست كيفية وجودية لان
من جلس فى غار فى ليل مظلم وجلس خارج الغار جمع او قد وانا
رايرى الجالسين عند النار ويرى الهواء مستنيرة والجالسون عند
النار لا يرون الذى فى الغار ويرون الهواء مظلما ولو كانت الظلمة
وجودية لما اختلف حالها باختلاف الاشخاص ومنها من
المحسوسات المسموعات وهى الاصوات الحاصلة من التموج
اى تموج الهواء ولا نعنى بتموجه حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان
يكون هواء واحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل حالة
شبيهة بتموج الماء فانه امر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون

المعلول القرع الذى هو امساس عنيف والقلع الذى
هو تفريق عنيف بشرط المقاومة الحاصلة من المقروع والمقلوع
للقارع والقالع لانك لو قرعت الماء بشئ وجدت الصوت للمقاومة
ولو قرعت الصوف لم تجد صوتا لعدم المقاومة وكذلك فى القلع
وانما جعل كل واحد منهما علة للتموج لان القارع يموج الهواء الى
ان يخلو من المسافة التى يسلكها القارع الى جنبيها بعنف شديد
وكذا القالع يفرق الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد
للشكل والتموج الواقعين هناك ويستحيل بقاؤه اى الاصوات الحاصلة
فى الخارج عن الحس وما قيل ان الصوت لا وجود له فى الخارج بل
انما يحدث فى الحس من ملامسة الهواء المتموج فهو باطل لانا اذا
سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا ادركناه حال وصوله الى صماخنا
لما ادركنا الجهة التى وصل منها الينا كما انا لم نحس بالملموس الا حال
وصوله الينا ولم ندرك باللمس ان الملموس من اى جانب جاء و
يستحيل بقاؤه اى بقاء الصوت حتى لا يوجد اجزاؤه معا بل
يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتصرم كالحركة والزمان وذلك لوجوب
ادراك الهيئة الصورية الواقعة فى حروف الكلمة و
ذلك يستلزم لعدم بقائه لان حروف زيد مثلا لو بقيت حتى
اجتمعت فى الخارج معا لم يكن بان يسمع زيدا اولى من ان يسمع على
سائر التفاتها الممكنة وذلك باطل ويحصل منه اى الصوت صوت

آخر بان يحصل من التموج تموج آخر وذلك لان الهواء اذا تموج
وقاوم ذلك المتموج جسم كجبل او جدار املس بحيث يرد ذلك
المتموج ويصرفه الى خلف ويكون شكله الشكل الاول وعلى هيئته
كما فى الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حتى يرجع حدث من
ذلك صوت هو الصداء ويعرض له كيفية مميزة عن امثاله فى المسموع
يسمى الصوت باعتبارها حرفا والحرف اما مصوت
وهو الذى يسمى فى العربية حروف المد واللين وهى الالف والواو والياء
اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها ولا يمكن
الابتداء بها او صامت وهو ما عدا حروف المد واللين
ويمكن الابتداء به وان كان ساكنا والحرفين متساويين فى
الماهية والحركة الخاصة والسكون كبائين ساكنين او متحركين
بحركتين متماثلتين كفتحتين او كسرتين او ضمتين او مختلف بالذات
والحقيقة كالباء والتاء او بالعرض كحرفين متساويين فى الماهية
يكون احدهما ساكنا والآخر متحركا او يكون حركة احدهما مخالفة لحركة
الآخر وينتظم منها من الحروف الكلام وهو المنتظم من الحروف
المسموعة المتميزة سواء كان التميز بحسب الوضع والمخرج كما فى الجيم
واللام والياء الاولى فى جلب او بحسب الوضع دون المخرج كما فى
الاولى والثانية باقسامه من المفرد المنقسم الى الاسم والفعل و
الحرف والمركب المنقسم الى التام وغيره والا ستعانى الكلام غيره

اوصامته
متماثلة
مختلفة
اوبالعرض

اى غير المنتظم من الحروف المسموعة كما سيجئ ومنها من المحسوسات
المذوقات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة اي من تاثير الحار والبارد
والمتوسط بينهما فى مثلها من الثلثة وهى اللطيف والكثيف والمتوسط
بينهما فالحار ان فعل فى اللطيف حدثت الحرافة فى الكثيف حدثت المرارة
فى المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل اللطيف حدثت
الحموضة وفى الكثيف حدثت العفوصة وفى المعتدل حدثت
القبض والمعتدل ان فعل فى اللطيف حدثت الدسومة وفى
الكثيف حدثت الحلاوة فى المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة
والتفه الذى هو عديم الطعم فى الحقيقة ليس من الطعوم ومنها
المشمومات وهى الروائح ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة
والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ومنتنة وهى كثيرة بحيث لا يمكن
حصرها كحصر غيرها من المحسوسات والاستعدادات من الكيفيات
هى المتوسطة من طرفى النقيض من الانفعال واللاانفعال اما الا
ستعداد نحو الانفعال فكاللين والممراضية ويسمى لا قوة ولا
ضعفا واما الاستعداد نحو اللاانفعال فكالصلابة والمصحاحية
ويسمى قوة والكيفيات النفسانية وهى المختصة بذوات الانفس حال
ان كانت غير راسخة او ملكة ان كانت راسخة وهما يفترقان بالعوارض
المفارقة لا بالفصول لان الصفة النفسانية اول حدوثها تكون حالا
ثم هى بعينها تصير ملكة والامور المفترقة بالفصول لا تكون كذلك

منها من النفسانية العلم اليقين الحاصل للنفس بالشئ الخارج عنها على
سبيل التجرد وانما قيد بهذا لان العلم قد يطلق على ما ليس يقيني
ولا يجب ان يكون ما يقع فيه من التصديقات مطابقه وقد اعتبر ههنا
المطابقه وعلى ادراك النفوس لذواتها وعلى ادراك البارى الغير
المتجدد وهو ليس من الكيفيات النفسانيه وهو اما تصور وهو حضور
الشئ عند العقل مطابقا للامر نفسه مجردا عن الحكم لما اعتبر مفهوم
المطابقه فى مفهوم التصديق العلمى اعتبرناه فى مفهوم التصور الذى
هو قسيمه لان اعتباره فى احدهما دون الاخر عدول عن الصواب ش
التصور الساذج لا يمكن ان يعتبر فيه المطابقه والا لم يكن ساذجا ج
التصور ينقسم الى حقيقى يتقدمه العلم بوجود المتصور ويشترط فيه
ان يكون مطابقا للوجود والا لكان تصور الغير ذلك المتصور وهو حبل
والى الغير حقيقى يتقدم العلم بوجود المتصور ولا وجوده وهو تصور
بحسب الاسم والاولى به ان يعد فى المعرفات للغلطه فظهر ان التصور
العلمى الذى هو قسيم التصديق العلمى يعتبر فيه المطابقه ايضا او تصديق
وهو هذا الحضور مقارنا للحكم بالطرف الراجح لان الشك المحض لا رجحان
معه لاحد طرفى النقيض على الآخر فهو يستلزم عدم الحكم فلا يقارن
ما يوجد فيه الحكم اعنى التصديق جازم وهو ان يقارن الحكم بالطرف
الراجح الحكم بامتناع الطرف المرجوح مطابق للخارج ثابت وهو
ان لا يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه فيستجمع التصديق اليقينى ثلثة اشياء

الجزم والمطابقه والثبات فلو انتفى الجزم كان التصديق ظنيا ولو انتفى
المطابقه كان جهلا مركبا ولو انتفى الثبات كان تقليدا باقى العلم بمعنى
اليقين يعتبر فيه هذه الامور فكيف ينقسم الى التصور والتصديق ج
لا يطلق ابدا اذا كان تصديقا ولا يحد العلم لانه مما يجده الانسان
من نفسه فلا يكون مفتقرا الى تعرفه بالحد وما ذكر فى تعرفه انما هو
اللفظ التعيين المعنى الواضح عند العقل ويقسمان الضرورت
والاكتساب اى عدم الافتقار الى الفكر وافتقاره اليه منهما بان
يوجد بعض الضروريات فى هذا وبعضها فى ذاك وكذا المكتسبات
فالتصور الضرورى ما لا يحتاج فى تحصيله الى فكر كتصور مفهوم الوجود
والشئ والتصديق الضرورى ما يكفى تصور طرفى حكمه فى جزم العقل
بالنسبة بينهما كقولنا الكل اعظم من الجزء وكسبى كل منهما ما يقابله
ضروريه كتصور العقل والملك والتصديق بان العالم ممكن الوجود
فالمراد بالضرورى ما لا يفتقر الى الكتساب من حيث هو وبغير الضرورى
ما يفتقر اليه من حيث هو وباعتبار هذه الحيثيه خرجت التصديقات
الضروريه المتوقفة على تصورات غير ضروريه عن قسم غير الضرورى
ودخلت فى قسم الضرورى لانها لم تفتقر الى الاكتساب من حيث هى
تصديقات بل من حيث هى التصورات اللازمة لها وليس الكل من كل
منهما ضروريا اذ قد يحتاج فى البعض من كل منهما الى فكر ولا كسبيا
اذ قد يحصل البعض من كل منهما بلا روية ولا بد فيه من الانطباع

اى فى العلم المذكور من انطباع صورة مطابقة للمعلوم فى المحل
المجرد لذاته القابل تلك الصورة وذلك المحل هو النفس التى هى
جوهر مجرد لما عرفته اما لزوم الانطباع فيه فلانه حال العلم ان لم يحصل
لنا امر ولا زال عنا امر فاستوى حال العلم وما قبله اما انه ما زال امر فلان
الزايل عند العلم بهذا غير الزايل عند العلم بذلك والا لكان العلم باحدهما
هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور لا نهايه لها بحسب ما فى قوتنا
ادراكه من الامور الغير المتناهيه كالاشكال والاعداد المترتبه ويكون
تلك الامور الحاصلة فينا مترتبه وموجودة معا وقد مر بطلانه فتبين
بهذا ان لا بد وان يحصل لنا امر والحاصل عند العلم باحد المعلومين غير
الحاصل عند العلم بالمعلوم الآخر كما سبق فلزم ان يكون لكل معلوم
امر فى العقل يطابقه ويتقرر فيه يتقرر شئ فى شئ آخر هو العلم به دون
العلم بما عداه وذلك هو المراد بالانطباع وحصول الصورة ثم استشعر
اعتراضا بان الانطباع يوجب حصول الاستدارة والحرارة فى القابل
وذلك يقتضى صيرورته مستديرا حارا فاجاب بقوله وحلول المثال
فى المحل مغاير لحلول الشئ نفسه فى المحل كما مر فى الوجود الذهنى و ح لا يلزم
ان يكون القابل مستديرا حال العدم حصول نفس الاستدارة والحرارة
فيه وتحقيق ذلك ان الاستدارة ان كانت جزئيه كانت ذات وضع
ولا محالة تكون محلها ذات وضع فيصير الجزء الذى هو محلها مستديرا
من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذى يكون ذلك

المحل آلة له مستديرا وان كانت كليه لم يكن ذات وضع ولا يقتضى ان
يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضى كون محلها حارا الا اذا
كان الحال هى بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها
واما صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانيه فلا تجعله حارا
فضلا عن ان تجعل المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له حارا ولا يمكن
الاتحاد اى اتحاد العالم بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها كما
توهم قوم لما مر ان الاتحاد محال مطلقا ولما قال الشيخ انا نفرض الجوهر
العاقل عقل آ فكان هو على قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو حينئذ كما كان
عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسوا عقل آ او لم يعقل
وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان على
انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس على ما يقولون وان
كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيئا
آخر ويختلف العلم المتجدد باختلاف المعقول لان العلم صورة متقررة
فى العالم مقتضية لاضافة الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم
كالحال والاستقبال اى كاختلاف المعقول الواحد بالنسبة
الى الحال والاستقبال فان العالم بكون زيد فى الدار فى الحال يتغير علمه
بكونه فى الدار لا فى الحال بل فى الاستقبال اذ العلم بان الشئ موجود
متوقف على حضوره والعلم بان الشئ سيوجد غير متوقف فى كونه علما
على حصول ذلك الشئ بل ذلك ينافيه واذا كان كل واحد منهما متوقفا

على ما نافى الآخر وجب اختلافهما ثم القدرة تتعلق بالمقدور الكلى اولاً وبسببه بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانيا ولا يتغير بتغير المضاف اليه فلم لا يجوز ان يكون العلم كذلك ح القدرة هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهى تقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد واما العلم فانه اذا تعلق بالمعقول الكلى فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى البته الا اذا استونف العلم وتجدد فيتعلق بذلك الجزئى تعلقا آخر مثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضى بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافه مستانفه وهيئة جديدة للنفس لها اضافه جديدة غير العلم الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقه بها لا فى الاضافات فقط بل وفى نفس تلك الصفه فالفرق ان القدرة تستلزم الاضافه الى الكلى امر كلى لزوما اوليا والى الجزويات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بل بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى تتعلق الصفه به لا يمكن ان يتغير بخلاف العلم لما عرفته فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى القدرة ويتطرق الى العلم هذا فى الكليات واما الجزئيات

فتغير

فقد يتغير ولتغيرها تتغير الاضافات الجزوية العرضيه المتعلقه بالقدرة فان القادر على تحريك زيد عند انعدام زيد لا يكون قادرا على تحريكه وان كان قادرا فى ذاته ولا يعقل العلم المتجدد الا مضافا لانه هو الصفه المتقررة فى ذات الموصوف المقتضيه لاضافته الى شئ من خارج التى تتغير بتغير ذلك الشئ فى الخارج فيقوى على تقدير ان لا يعقل العلم الا مضافا الاشكال المتوجه على الانطباع مع الاتحاد اتحاد العالم والمعلوم اذا علم الانسان نفسه وذلك لان علم الشئ بنفسه حيث لا بد من الانطباع يقتضى حلول مثال الشئ فى الشئ وهو محال لامتناع اجتماع صورتين متساويتين فى محال واحد لشئ واحد وعلى تقدير ان لا يعقل العلم الا مضافا فيقوى هذا الاشكال لان اضافه الشئ الى الشئ يقتضى تغاير الشيئين قطعا وهذا ايضا يقتضى امتناع كون الشئ عالما بنفسه وجوابه ان الشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنيه فتغاير الاعتبار كافى فى الانطباع والحصول والاضافه فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر والحق ان العلم مع الاتحاد ليس من المتجدد الذى يحصل تارة ويزول اخرى فهو كما لا يكون حاصلا بالانطباع لا يكون مضافا ايضا وفى بعض النسخ ولا يعقل المضاف بدل ولا يعقل الا مضافا توجيهه انه اشارة الى بطلان مذهب من جعل الاضافه العارضة للعالم الى المعلوم نفس العلم لئلا يندفع عنه

الاشكال الوارد على كون العلم صورة اى لا يعقل المضاف من العلم بان يكون نفس الاضافه لان الاضافه تستدعى ثبوت المتضايفين فلزم ان لو كان العلم نفس الاضافه ان لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج معلوما وان لا يكون ادراك ما جهلا البته لان الجهل هو كون الصورة الذهنيه للحقيقه الخارجيه غير مطابقه اياها والاضافه لا توجد فيها المطابقه وعدمها لامتناع وجودها فى الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافه جهلا ولا علما ايضا فالعلم ليس نفس الاضافه بل هو امر غير مضاف عرضت له الاضافه لما مر فيقدر قوله فيقوى فعلى تقدير ان لا يعقل المضاف يقوى الاشكال المتوجه على الانطباع مع الاتحاد لامتناع تحقق انطباع الصورة المساوية للمعلوم فى العالم مع اتحاد العالم والمعلوم وهو اى العلم المتجدد عرض لوجود حده بحسب الاسم وهو الممكن الموجود فى الموضوع فيه لانه صورة مطابقه لما فى الخارج متقررة فى الجوهر العاقل تقرر شئ فى شئ آخر ثم عرضيه الصورة العقليه لا تقتضى عرضيه حصولها الذى هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول الصورة وجودها ووجود الشئ زايد عليه سواء كان ذهنيا او خارجيا ح قد مر فى بحث الوجود ان الموجود فى الذهن انما هى صورة الشئ وهى ماهيته وان الوجود زايد على الماهيه

فى التصور

فى التصور دون الخارج فاذن الوجود الذهنى لا يزيد على الصورة الذهنيه كما ان الوجود الخارجى لا يزيد على الماهيه الخارجيه فعرضية الصورة الموجودة فى الذهن غير عرضية العلم وهو مطلقا اعم من ان يكون مجددا او غيره فعلى وهو ما يكون علة لوجود العين الخارجى الذى هو صورته كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك وكما اذا علم ان له فى الفصل الفلانى مصلحة فيصير ذلك العلم سببا لان يوجد ذلك الشئ وانفعالى وهو ما يكون معلولا لوجود العين الخارجى الذى هو صورته كتعقل الانسان شاهد صورته كما اذا شاهدت بناء فتعقلت كيفيته وغيرها وهو علم شهودى لا يستدعى صورة مغايرة للمعلوم كعلم الله تع كما سبق فعلم ان الاشياء التى تدركها النفس تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذاتها والى ما يكون اما فى الاول فالحقيقه المتمثله عندنا هى نفس حقيقتها واما فى الثانى فهى تكون غير الحقيقه الموجوده فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عندها ابتداء سواء كانت الخارجيه مستفادة منها او لم تكن وضرورى اقسامه سته وهو الضرورى الواجب قوله من التصديق الذى اعتبر فيه المطابقه للخارج وكان

مطابقا قطعا وهي اوليات ومشاهدات ومجربات وحد
سيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل
اما ان لا يحتاج فيه الى شئ غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول
هو الاوليات والثاني لا يخلو اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه
على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات
والثاني لا يخلو اما ان يكون لحصيل ذلك الشئ بالاكتساب او لا يكون
وما يكون بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول
هو الحدسيات والثاني ليس من الضروريات بل هو من العلوم المكتسبة
وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه
كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما
ان لا يكون من شانه ذلك وهو المجربات فاما الاوليات فهي القضايا التي
يوجبها العقل الصريح لذاته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فان كانت
اجزاء القضيه جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك
فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره واما المشاهدات فهي
القضايا التي يستفاد التصديق بها من الحس الظاهر كالحكم بان النار حارة
او الباطن كالحكم بان لنا خوفا وغضبا والاحكام الحسية جميعا جزوية
فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم
عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزويات ذلك الحكم والوقوف على
علله واما الحدسيات فهي القضايا مبدا الحكم بها حدس قوي من النفس

يزول معه الشك كحكمنا بان نور القمر من الشمس لهيآت تشكل النور فيه و
الفرق بين الفكر والحدس هو ان الفكر حركة الذهن الى المبادى ثم منها
الى المطالب والحدس جودة هذه الحركة الى اقتناص الحد الاوسط من غير
طلب كثير وربما يحصل بدفعه واحدة واما القضايا التي معها قياساتها فهي
قضايا انما يحكم العقل بها لاجل وسط لا يغرب عنه الذهن عند تصور الحدود
ابدا كحكمنا بان الاثنين نصف الاربعة والاوسط انه احد قسميه المساوي
للاخر وصورة القياس ان الاثنين عدد قد انقسمت اليه الاربعة والى ما
يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد واما
المتواترات فهي قضايا يحكم العقل بها حكما يقينيا لكثرة الشهادات وهي
اعني الشهادات قد تكون قوليه وقد لا تكون كالامارات والرجوع فيه الى
حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع
اجتماعهم على الكذب واما المجربات فهي قضايا مبدا الحكم بها مشاهدات متكررة
موقعة للنفس وهي يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني
القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد
لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك
سببا وان لم يعرف ماهيه ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود
المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته يكفي
في العلم بوجود المسبب ثم ان التجربه قد تكون كلية وذلك عند ما يكون تكرار
الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا

عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث والحدسيات
جاريه مجرى المجربات في تكرار المشاهدة ومقارنه القياس الا ان السبب
في المجربات معلوم السببيه غير معلوم الماهيه وفي الحدسيات معلوم
بالوجهين ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببيه
فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات
لا يكون كذلك فانها اقيسه تختلف حسب اختلاف العلل في هياتها والحدسيات
ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص والمتواترات ايضا تشتمل على تكرار
وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزوي من شانه ان يحصل بالاحساس
ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهده فحكم المتواترات
حكم المحسوسات ومكتسبة يقابله وهو الذي لا يجب قبوله من
التصديق كالمظنونات والمخيلات وغيرها كما سبق مفصلا في بحث
مادة القياس وواجب كعلم الله تعالى بذاته فانه عاقل لذاته من
غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبر
لان العاقل لا يحتاج في ادراكه ذاته لذاته الى صورة غير ذاته التي
هي بها هو وممكن وهو ما عدا علم الله تعالى بذاته من العلوم لا
مكان العالم او المعلوم او كليهما وهو اي العلم تابع للمعلوم بمعنى
اصالة موازنه وهو المعلوم في التطابق لانه مثال حقيقته الذي
لو كان في الخارج لكان هو لان العلم صورة ذهنيه مطابقه لما في
الخارج وليس هو تابعا بمعنى اصالة موازنه في الوجود وتقدمه

لما تران من العلم ما هو علة لوجود الامر الخارجي الذي هو صورته
فكيف يكون تابعا له بهذا المعنى فزال الدور المتوهم من كونه تابعا له
فيتاخر عنه ومن كونه علة له فيتقدم عليه فان كونه تابعا بالمعنى
المراد لا يقتضي تاخره عنه ولا بد فيه اي العلم الحاصل للنفس
الانسانيه الخاليه في مبداء الفطرة عن العلوم من الاستعداد
لقبول العلم والا لم يحصل لها اصلا اما العلم الضروري فبالحواس
اي فاستعداده انما يحصل بواسطه استعمال الحواس الظاهرة
والباطنه لان حس اللمس مثلا يفيد اولا ان هذه النار حارة فاستفاد
العقل من الاحساس بجزويات ذلك الحكم حكما ضروريا بان كل
نار حارة وكذا حس الذوق يفيد اولا ان هذا العسل حلو فاستفاد
العقل من الاحساس بجزويات ذلك الحكم حكما ضروريا بان كل عسل
حلو وكذا غيرهما من الحواس واما العلم الكسبي فبالاولى
اي فاستعداده انما يحصل بواسطة العلم الضروري بان ينتهي
اليه اما ابتداء او بوسط والا لم يحصل الكسبي قطعا فقوى النفس
بحسب مراتبها في العلوم تختلف الشدة والضعف من بدايه
النقصان الى غايه الكمال فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابه و
وسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على
الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبه
للرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها حينئذ بالهيولى

قوله الدور
ولا بد له
من الاستعداد
اما العلم الضروري فبالحواس
واما العلم الكسبي فبالاولى

الاولى الخاليه فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهى
حاصلة لجميع اشخاص النوع فى مبادى فطرتهم وقوتها المناسبة
للمرتبة المتوسط تسمى عقلا بالملكة وهى ماتكون عند حصول المعقولات
الاولى التى هى العلوم الاولية باستعمال الحواس مع الاستعداد لتحصيل
المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف فى قصها
بحسب اختلاف درجات الاستعدادات وقوتها المناسبة للمرتبة
الاخيرة تسمى عقلا بالفعل وهى ماتكون عند الاقتدار على استحضار
المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب وباصطلاح تعارف
العلم الادراك مفارقة الجنس النوع اذ قد يراد بالعلم
الشعور المطابق وبالادراك الاحساس فقط وباصطلاح آخر تفارقه
مفارقة النوع الجنس ويمكن حمل لفظه عليه بان يكون المصدر مضافا
الى المفعول والنوع مرفوعا وذلك لان الادراك فى هذا الاصطلاح
جنس تشترك فيه اربعة انواع الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
كما مر وباصطلاح آخر تفارق العلم الادراك مفارقة النوعين الواقعين
تحت جنس واحد وذلك لان الادراك فى هذا الاصطلاح مخصوص
بالاحساس يقال ادركته ببصرى اى رايته ولا يقال علمته ببصرى فهما
نوعان داخلان تحت الشعور المطلق كما ستعرفه وتعلقه اى العلم
على التمام بالمعلول بان يعلم ماهيتها ولوازمها وما لها فى
نفسها مستلزم تعلقه كذلك اى على التمام بالعلة اذ المعلول

ولوازمه من لوازم العلة واما تعلق العلم على التمام بالمعلول لا
يستلزم تعلقه بالعلة كذلك فلان استناد المعلول الى علته الا لذاته
بل لامكانه والا لكان ليس علة للحاجة الى هذه العلة والا لكان كل
ممكن معلول هذه العلة بل الى مطلق المؤثر واما تعينه فليس من
قبل المعلول المعين بل من قبل العلة فلا جرم لزم من العلم بالمعلول
العلم بالعلة المطلقة لا العلم بالعلة المعينة ومراتبه اى العلم ثلث
احديها ان يكون بالقوة المحضة وثانيتها ان يكون بالفعل التام وهو
التفصيل الذى هو حصول صورة المركب بحيث تعرف اجزاؤه و تميز
بعضها عن بعض بالفعل او القوة القريبة من الفعل بحيث يقدر فى
حال على امتياز تلك الاجزاء وثالثتها ان يكون ما بينهما وهو العلم
الاجمالى بالمركب لا بالقوة المحضة ولا بالفعل التام كمن علم مسئلة
على التفصيل ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه تحضر الجواب عنها فى ذهنه
دفعة ولكن لا على التفصيل فان ذلك يحصل بالشروع فى بيانه بل على
الاجمال ثم اجزاء المركب ان كانت معلومة وجب امتياز بعضها
عن بعض لان الامتياز اقل مراتب العلم تفصيلا والا لم يكن العلم به
حاصلا لتوقف العلم بالمركب على العلم بالاجزاء ثم لا يلزم من العلم بالشئ
العلم بالامتيازه عن غيره والا لزم من العلم بشئ واحد العلم بامور
غير متناهيه ودوا السبب الذى يعلم من سببه انما يعلم به علما كليا
لا جزئيا لما مر ان اسباب الوجود هى الفاعل والغاية واسباب الماهيه
والموضوع

الجنس والفصل من حيث الوجود فى العقل والمادة والصورة من
حيث الوجود فى الخارج ولا شك ان العلم بسبب من هذه الاسباب
لا يوجب العلم بالمسبب على الوجه الجزئى لانه لا يحصل الا بالاحساس
او التخيل او التوهم من الآلات الجسمانية كما عرفته من هذا انما يصح
ان لو استدل بالسبب على المسبب اما اذا استدل بهذا السبب على
هذا المسبب فلا ح الجزوى بسبب معنى الاشارة الحسية اليه او
ما يجرى مجراها من المخصصات التى لا سبيل الى ادراكها الا بالحس
وما يجرى مجراه لا يتناوله البرهان واما اخذ معروض الجزوية
مجردا عن المخصصات حتى صار كليا يدركه العقل ويتناوله البرهان
والحد لان كلية الادراك وجزويته متعلقان بكلية التصورات الواقعة
فى الادراك وجزويتها والعقل الانسانى النظرى غريزة اى طبيعة
هى مصدر الصفة الذاتية الاولية يلزمها العلم بالضروريات
المذكورة عند سلامة الآلات من القوى المذكورة التى تحصل
بها ادراك الجزئيات المتغيرة ويطلق لفظ العقل على غير اى غير
الغريزة بالاشتراك اللفظى وهى معانى كثيرة احدها التصورات
والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة وهى المعرفة التى سماها الحكيم
فى كتاب البرهان عقلا وفرق بينه وبين العلم بان العلم ما حصل بالاكتساب
وثانيها العقل العملى وهو قوة محركة لبدن الانسان الى الافاعيل الجزوية
وثالثها مراتب اجوالها مع المعقولات كما مر من العقل الهيولانى والعقل

بالملكة والعقل بالفعل فان اسم العقل النظرى واقع على هذه المراتب
بالاشتراك ورابعها العقل الذى يقال لما يكتسبه الانسان بالتجارب
من الاحكام الكلية وعرف بانه معان مجتمعة فى الذهن يستنبط بها
المصالح والاغراض وخامسها العقل الذى يقال لصحة الفطرة الاولى
من الناس وعرف بانه قوة بها يكون التميز بين الامور الحسنة والقبيحة
وسادسها العقل الذى هو هيئة محمودة للانسان فى حركاته وسكناته
وكلامه وهذه المعانى الثلثة التى يطلق عليها الجمهور اسم العقل و
سابعها الموجود الذى لا يكون جسما ولا جسمانيا لا بالحلول ولا بالتدبير
والاعتقاد كما يقال فى المشهور للادراك الشامل جميع ما يحضر الذهن
مطابقا او غير الاعم من العلم المذكور مطلقا يقال فى اصطلاح
لاحد قسميه اى العلم يعنى للتصديق الجازم المطابق الثابت الذى هو
مقابل للجهل المركب هو الجازم الغير المطابق او تقول الاعتقاد
يقال لاحد قسمى الاعتقاد فقط فيما كسان اى الاعتقاد
والعلم فى العموم والخصوص لهذا الاصطلاح لان العلم ح يكون اعم
من الاعتقاد مطلقا ويكون الاعتقاد اخص منه مطلقا وفى المشهور
كان على العكس ويقع فيه اى الاعتقاد التضاد لدخول التصور
المطابق وغيره والتصديق المطابق وغيره والجازم وغيره والثابت
وغيره تحته بخلاف العلم فانه لا يقع فيه التضاد فان غير المطابق وغير
الثابت وغير الجازم لا يدخل تحته لما عرفته والسهو هو الذهول عما تعقله

عدم ملكته اى العلم او الاعتقاد لان ادراك الشئ وجود صورته
فى المدرك على ما مر والسهو عنه مع امكان ملاحظته عدم لتلك الصورة
لاعدم مطلق وقد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو هو عدم
ما لتلك الصورة فى المدرك لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه وانما تحصل بتجشم كسب
جديد كما كان فى اول الامر واشار بلفظة قد المفيدة لجزئية الفرق
الى انه قد لا يفرق بينهما لعدم الفرق لغة والشك تردد الذهن
بين الطرفين طرفى النقيض حيث لا رجحان لاحدهما على الاخر فهو لا
يقارن التصديق بل يقارن التصور فانه اذا قيل لك مثلا ان كل بياض
عرض فاذا اشكلت انه كذلك او ليس كذلك فقد تصورت ما يقال
فانك لا تشك فيما لا تفهم حقيقته ولكنك لم تصدق به بعد وقد يصح
تعلق كل من الاعتقاد المشهور والعلم المذكور بنفسه وذلك
بان يحصل للنفس اعتقاد مطابقا كان او غيره بماهية الاعتقاد من
حيث هى هى وبان يحصل لها علم اى اعتقاد مطابق بماهية العلم من حيث
هى هى و بالاخر بان يحصل للنفس اعتقاد مطابقا كان او غيره بماهية
العلم من حيث هى هى وبان يحصل لها علم بماهية الاعتقاد من حيث هى
هى فتغاير عند تعلقه بنفسه او بالاخر الاعتبار لا الحصول لان
العلم المتعلق بالعلم ليس له صورة مغايرة بالذات لصورة العلم الذى
هو معلوم بل العلم بالعلم عين العلم بذاته كوجود الوجود و وحدة

الوحدة ولزوم اللزوم وغير ذلك ومغاير له بالاعتبار فان اعتبار
حضور العلم فى الذهن من حيث هو ماهية العلم غير اعتبار حصوله
فى الذهن من حيث هو صورة ذهنية فان الاول هو تعقل العلم
والثانى هو الصورة المعقولة للعلم وهى اذا اريد تعقلها ليحكم بمغايرتها
للعلم محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول وقس العلم بالاعتقاد وعكسه
والاعتقاد بالاعتقاد على ما ذكر فان الاعتقاد هو عين الاعتقاد
بالذات وغيره بنوع من الاعتبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات
ذاهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبرها وفى بعض النسخ لا بالصور
اى فتغاير الاعتبار لا بالصور بل بالحصول وذلك لان الصور العقلية
منتزعة عن المادة نوعا ما فهى معقولة لا يحتاج العاقل فى ادراكها
الى صورة اخرى بل يحتاج الى عمل بعقل بنفسه كالفكر مثلا ليصير عاقلا لها
والجهل بمعنى اى بمعنى عدم الاعتقاد الاعم عما من شانه ان
يكون له ذلك وهو الجهل البسيط يقابلهما اى الاعتقاد والعلم اما
انه يقابل الاعتقاد فظاهر واما انه يقابل العلم فلان عدم الاعم المطلق
عين الاخص المطلق صدقا غريبا جوهرا اى بمعنى آخر بمعنى الجهل
المركب قسيم لاحدهما وذلك لانه قسم من الاعتقاد الاعم ومقابل
للعلم لعدم المطابقة والظن ترجيح احد الطرفين على الآخر
ترجيحا لا يقيض النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد
الرجحان لانه هو الترجيح والترجيح هو الحكم بالطرف الراجح الذى

يقارنه تجويز الحكم بالطرف المرجوح ولا شك انه غير الاعتقاد
ويقبل الظن الشدة والضعف وذلك لان المرجح يختلف
شدة وضعفا لانه قد يكون شهرة غير حقيقية نحو انصر اخاك ظالما
او مظلوما وقد تكون شهرة حقيقية نحو لا تنصر الظالم وان كان
اخا وقد يكون استنادا الى صادق من نبى او امام او غير ذلك
وكلها قابلة للشدة والضعف بحسب الامارات والقرائن مما يترتب
عليها كذلك ولهذا قد يقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال
فلان الذى من داخل الحصن يتكلم مع الخصوم المقابل من خارج
جهرا خائن فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ويؤكد اثبات
تكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم
جهرا اذ لو كان خائنا لاخفى كلامه وطرفاه اللذان فى غاية التباعد
علم وجهل وذلك لان الحكم بالطرف الراجح من احد الطرفين
ينتهى الى حد اليقين المستجمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة و
الثبات ومن الطرف الاخر ينتهى الى حد الشك المحض الذى لا يقارن
الحكم فالحكم على هذا مجهول بالجهل البسيط فالظن كالظل الذى هو
الضوء الثانى القابل للشدة والضعف وطرفاه اللذان فى غاية
التباعد كالضوء والظلمة او نقول ويقبل اعتقاد الرجحان الشدة
والضعف وطرفا اعتقاد الرجحان علم وجهل وتوجيهه ظاهر مما مر
وكسبى العلم يحصل بالنظر وهو الفكر الذى هو ترتيب امور حاضرة

فى الذهن للتادى الى المجهول مع سلامته من جهتى الصورة
والمادة اما سلامة الصورة فبان يكون الترتيب والهيئة على وجه
صواب وصواب الترتيب فى الحد مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد
بالفصل وصواب هيئته ان يحصل لهما صورة واحدة يطابق
صورة المحدود وصواب الترتيب فى القياس مثلا ان يكون اوضاع
المقدمات فيه على ما ينبغى وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج
وقس على هذا الباقى واما سلامة المادة فبان يكون التصور و
كذا التصديق على وجه صواب وصواب التصور فى الحد مثلا ان
يكون ما وضع جنسا قريبا يكون كذلك لا عرضا عاما وما وضع فصلا
قريبا يكون كذلك لا خاصة وصواب التصديق فى البرهان مثلا ان
تكون مقدماته من القضايا الواجب قبولها وقس عليه الباقى
ضرورة اى يحصل كسبى العلم بواسطة هذا النظر بالضرورة
لانه هو الموصل القريب الى المطلوب لانه لا يحتاج الى ضميمة اخرى
فهو اما موصل الى مطلوب تصورى ايضا لا قريبا كالحد فيكون
تصوره سببا لتصور المحدود ضرورة والا لم يفد التحديد او دار
وتسلسل واما موصل الى مطلوب تصديقى ايضا لا قريبا كالقياس
فيفيد التصديق المجهول لذاته والا لم تفد الحجة او دار او
تسلسل ان كان العلم الحاصل به ضروريا لما ظهر خلافه
ح ظهور الخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع ومع فساد احدهما

اى احد جزئى النظر من الصورة والمادة بان لا يكون الترتيب او الهيئة على وجه صواب او لا يكون التصور او التصديق على وجه صواب بان لا يكون مطابقا او مناسبا للمطلوب او غير ذلك من انواع الخطاء فى اكتساب التصورات والتصديقات المذكورة فى المعرفات والقياسات المغالطية قد يحصل ضده اى ضد العلم بمعنى الجهل المركب وذلك اذا كان الفكر فاسدا باحد جزئيه ونقيض المطلوب واقعا فى الواقع فيجزم بواسطة هذا الفكر ان المطلوب واقع ولفظة قد المفيدة لجزئية الحكم اشارة الى انه قد لا يحصل مع فساد احدهما ضد العلم وذلك اذا كان الفكر فاسدا والمطلوب واقعا فيجزم جزما بواسطة هذا الفكر انه واقع وتسمين غير نظر فى اقسام العلوم فتدبر وما قيل ان الفساد ان كان مقصورا على المادة يحصل ضده والا فلا فهو تؤيد هذا لما تبين ان حصول كسبى العلم بالنظر الصحيح ضرورى اشار الى ان النظر ليس مطلقة كما توهم قوم بل هو واسطة مطلقة والواسطة هى معلول يصير علة لغيره من حيث نقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة بقوله وحصول العلم بالمطلوب عن النظر الصحيح واجب لانه يفيد وجوده واستحال حصوله بدونه فانا اذ تصورنا جنس الشئ وفصله تصورا مطابقا وركبناهما

تركيبا صوابا تصورنا بالضرورة ذلك الشئ واذا اعتقدنا لزوم شئ لآخر وعلمنا مع ذلك وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا بالضرورة من الاول وجود اللازم ومن الثانى عدم الملزوم ولا حاجة فى النظر الصحيح الى المعلم الذى يتعلم منه الجزء الصورى للنظر الصحيح حتى لا يقع فيه الغلط لان من لم يتعلم القانون الذى يعصم مراعاته الانسان عن ان يضل فى فكره قد يصيب فى افكاره لوقوع فكره على الترتيب البديهى الاستلزام مثل الشكل الاول والقياس الاستثنائى وقد يصيب مطلقا سواء وقع على الترتيب البديهى الاستلزام او الكسبى الا ستلزام اذا كان مؤيدا من عند الله تع بخاصية تغنيه عن القانون نعم لا بد فى النظر الصحيح من الجزء الصورى سواء حصل بالتعلم او لا بالارشاد الدائمى او الاكثرى او الاقلى وبهذا يندفع ما قيل ان العلوم الضرورية موجبة لذواتها العلم النظرى اذ لا بد مع استحضارها من الترتيب والهيئة العارضين لها ليحصل المطلوب والا لحصلت جميع العلوم المكتسبة لجميع العقلاء ولتساوت الاشكال فى الجلاء والخفاء ووجه هذا بانه لا حاجة فى معرفة الله تع الى المعلم خلافا للملاحدة نعم لا بد من الجزء الصورى والاول امتن واوجه وشرطه اى شرط النظر عدم الغاية التى وقع النظر للتادى اليها فى ذهن الطالب بان لا يكون المطلوب من حيث هو مطلوب

معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل وضدها اى وشرطه عدم ضد الغاية يعنى عدم الجهل المركب بالمطلوب الذى هو ضد العلم بالمطلوب الذى هو الغاية لان الجهل المركب به صارف عن النظر فيه بالضرورة وحضورها اى وشرطه حضور الغاية فى الذهن لامتناع طلب المجهول المطلق وهذا الشرط لا ينافى الشرط الاول لان النظر بالحقيقة حركة يتوجه النفس بها من المطالب مترددة فى المعانى الحاضرة عندها طالبة مبادى تلك المطالب المودية اليها الى ان تجدها ثم تتوجه منها نحو المطالب فالمطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التى لم يحضر تطلب ومن الجهة التى حضر تحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب آخرا ثم اشار الى ان التكليف بالنظر فى معرفة الله تع الواجب وفاقا عقلى لا شرعى كما ذهب اليه الاشعرى لوجهين فاقول ولوجوب ما يتوقف عليه الامران العقليان كان التكليف بالنظر عقليا لا شرعيا وذلك لان العقليين احدهما وجوب شكر المنعم عقلا وهو عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله تع به على العبد من القوى والاعضاء ظاهرة وباطنة مدركة ومحركة فيما خلق الله تع لاجله كاستعمال النظر فى مشاهدة مصنوعاته وآثار رحمته ليستدل على صانعها وثانيهما وجوب حكم الاشياء قبل الشرع عقلا وهما متفرعان على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين كما سيجئ بيانها ويتوقف العقليان على معرفته

تع وذلك لتوقفهما على معرفة شكر المنعم المتوقفة على معرفة المنعم وعلى معرفة الحكم الذى هو خطاب الحاكم المتوقفة على معرفة الحاكم فتجب معرفته تع عقلا لان كل ما يتوقف عليه الواجب المطلق الذى يجب على كل حال وكان مقدورا فهو واجب كوجوبه واذا كان معرفته تع واجبة عقلا كان التكليف بالنظر فى معرفته عقليا اذ لا يتم الواجب الا به فهو ايضا واجب كوجوبه قوله ولانتفاء اى ولانتفاء ضد المطلوب وهو ان يكون التكليف بالنظر فى معرفته تع شرعيا على تقدير ثبوته اى ثبوت ضد المطلوب كان التكليف به اى بالنظر عقليا وذلك لانه اذا كان شرعيا توقف وجوبه على ثبوت الشرع وثبوت الشرع يتوقف على ثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول فى دعواه وثبوت دلالة المعجزة على صدق الرسول يتوقف على النظر فى المعجزة والنظر فى المعجزة يتوقف على مقدمات تفتقر الى انظار دقيقة فهو مشقة لا يرتكبها العاقل لو خلى وطبعه وانما يرتكبه اذا علم انه يذم بتركه قصدا مطلقا فالمكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم وجوبه ما لم ينظر فلزم الدور ولزم منه انتفاء كونه شرعيا على تقدير كونه شرعيا وكان عقليا وهو المطلوب س على الاول بانا لا نسلم ان المعرفة لا تتم الا بالنظر لجواز حصول المعرفة بغيره من الالهام وتصفية الباطن وقول الامام المعصوم ولئن سلمنا فلا نوقف العقليين على المعرفة المستفادة من النظر لجواز ان يكفى فيهما المعرفة

السابقه على النظر ولئن سلمنا انها لا تكفى فلا نسلم ان مقدمة
الواجب واجبة وانما تجب ان لو كان التكليف بالمحال محالا وهو
ممنوع وعلى الثانى بانه لا يجوز ان ينظر المكلف من غير ان يعرف
وجوب النظر فى المعجزة ليعرف صدق الرسول ولئن سلمنا ان
النظر يتوقف على وجوب النظر لكنه لا امتناع فى ذلك لان غايته
انه تكليف للغافل عن وجوب المكلف به عليه وهو جائز ولئن
سلمنا ذلك فهو مشترك الالزام اذ للمكلف ان لا ينظر فى معرفته
تع ما لم يعلم وجوبه عقلا ولا يعلم وجوبه عقلا ما لم يعلم وجوبه
عقلا ولا يعلم وجوبه عقلا ما لم ينظر ولزم الدور ج الحق ان
جواز حصول المعرفه بغير النظر لبعض الناس على سبيل الندرة
لا ينافى كون معرفته تع فى الاكثر الذى له حكم الكل لا يتم الا بالنظر
اذ تم الدليل بالنسبة الى معظم الاكثر وكيف يتحقق سبق المعرفه على النظر
فى العلم المكتسب الغير الضرورى قطعا ومقدمه الواجب واجبة
لان ايجاب الشى مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا لوجوب
المقدمة وكان واجبا عليه حال عدم وجوب المقدمة لزم التكليف
به حال عدمها وهو مح وعدم وجوب المقدمة وان لم يوجب
عدمها لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال والتكليف بالمحال مح لان
صدوره عن الفاعل ممتنع وكل ما هو كذلك فهو لا يطلب وعلى تقدير
جواز الطلب فهو غير واقع بالممتنع لذاته وفاقا ويلزم وقوعه

على تقدير ان لا تكون المقدمة واجبه لوقوع وجوب معرفته تع
وفاقا عقلا للمامر وسمعا لقوله تع قل انظروا ماذا فى السموات
والارض وجواز النظر فى المعجزة من غير معرفة وجوبه لا يفيد
لان النظر اذا كان جائزا كانت المعرفة المتوقفه عليه جائزة
لا واجبه لانه اذا كان وجوب الشى مطلقا يوجب وجوب المقدمة
كوجوبه كان عدم وجوب المقدمة يوجب عدم وجوب الشى بحكم
عكس النقيض هف وتكليف الغافل الجاهل بتوجيه الطلب غير
جائز لان الاتيان بالمكلف به لا يتصور بدون القصد اليه على وجه
الامتثال والغافل عنه يمتنع منه قصد الامتثال ومجرد صدور الفعل
عن المكلف لا يكفى بل لا بد مع ذلك ان يكون من جهة الامتثال ولا ذلك
الا بالنية ولا نية الا بعد المعرفه وعلى تقدير جواز تكليف الغافل فهو
غير واقع اذ التكليف بما لا يطاق غير واقع وليس الالزام مشتركا
لان وجوب النظر وان كان نظريا لكنه من النظريات الجليه التى تسمى
فطرية القياس فان النظر يحصل به دفع الضرر وكل ما يحصل به دفع
الضرر فهو واجب فهاتان المقدمتان قطعيتان وانسياق الذهن
منها الى النتيجة انسياق طبيعى فهو واضح يجرى مجرى الضروريات
فلا دور حقيقة وملزوم العلم من النظر الموصل الى التصديق
ايضا اما قريبا دليل وهو الذى يلزم من العلم به العلم بشى آخر و
ملزوم الظن امارة وهو الذى يلزم من العلم به ترجيح احد

طرفى النقيض على الآخر ترجيحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف
الآخر وبسايطه الملزوم وهى مقدماته التى يتالف منها عقليه
صرفه كقولنا العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر ومركبة من العقلية
والنقليه كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه
الصلوة والسلم انما الاعمال بالنيات لا نقليه صرفه لاستحالة الدور
اللازم عنها وذلك لتوقف افادة النقليه الصرفه على صدق المخبر
وصدقه يتوقف على افادة النقل المحض لان العلم بصدقه مستفاد
على هذا التقدير من النقل ولزم الدور هذا اذا اريد بالنقليه الصرفه
ما لا تكون مقدماته التى يتالف منها ابتداء عقليه ولا تنتهى الى مقدمة
عقليه وان اريد بالنقليه الصرفه ما لا تكون مقدماته التى يتالف
منها ابتداء عقليه دون ما ينتهى اليه فيجوز تركبه من النقليه الصرفه
كقولنا تارك المامور عاص لقوله تع افعصيت امرى وكل عاص يستحق
النار لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم النقلى القطع
الدليل وقد يفيد اى النقلى القطع اى اليقين اذا صح نقله عمن عرف
صدقه قطعا وهم الانبياء عليهم السلم ادعوا الرسالة واظهروا
المعجزة على وفق الدعوى وذلك يدل عقلا على صدقهم لامتناع ان
يكون العلم بصدقهم مستفادا من النقل والا لزم الدور نقلا
متواترا وعلمنا عصمة رواة العربية من النحو والصرف واللغه
والايجاز كذبهم على ما رووه وعلمنا عدم الاشتراك والمجاز والاضمار

والتخصيص والنقل والنسخ والمعارض العقلى الذى لو كان لرجح
ووجب تاويله اى الدليل اللفظى عند التعارض بينه وبين
الدليل العقلى اذ العقل اصل النقل تكذيب الاصل لتصديق الفرع
محال لاستلزامه تكذيبه ايضا فلو قام دليل عقلى على نقيض ما دل
عليه الدليل النقلى امتنع العمل بالنقل فيرجح الدليل العقلى مثاله
قوله تع الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الآيه يدل على كونه تع
مستقرا على العرش والدليل العقلى ينفيه لامتناع كونه مماسا للاجسام
ومحاذيا لها فيمتنع الاعتقاد بثبوت مقتضاها لاستحالة اجتماع
النقيضين وكذا اعتقاد نفيه لاستحالة اعتقاد ارتفاع النقيضين
وكذا اعتقاد ثبوت مقتضى النقل دون العقل لما مر فتعين العمل بالعقل
وتاويل النقل وهو اى الملزوم الذى هو الموصل القريب الى التصديق
ثلثة اقسام قياس وهو قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزم عنه
لذاته قول آخر وتسميته وهما الاستقراء الناقص الذى هو الحكم
على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة والتمثيل الذى هو الحكم على جزئى
بمثل ما فى جزئى آخر يوافقه فى معنى جامع وانما انحصر فى الثلثه لان
الحجة والمطلوب لا يخلو ان يتناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام
احدهما للاخر فذلك التناسب قد يكون اما باشتمال احدهما على
الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هى
المشتملة على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان

لم يكن ما لا اشتمال فلا بد وان يشملها ما به تتناسبان وهو التمثيل فالقياس مثلا ان نقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان متحرك فكذا الاسفل والاستقراء ان نقول كل حيوان فهو اما انسان او فرس او طائر وكلها متحرك فكذا الاسفل فالقياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط والخلل في الاستقراء من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام ويسمى قياسا مقسما كقولهم المطلوب اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه ومجهولا من بعضها وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من وجه وغير معلوم من وجه امتنع طلبه من وجهيه لان الوجه المعلوم امتنع طلبه لامتناع تحصيل الحاصل والوجه الغير المعلوم امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو غير المعلوم فينتج المطلوب امتنع طلبه وغير المشتمل على الحصر ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي اشار المصنف اليه والتمثيل ان نقول مثلا السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى فالقياس اقتراني واستثنائي لانه اما ان لا يشمل النتيجة او نقيضها بالفعل او لا الثاني هو الاول هو الثاني والاول باعتبار الصورة القريبة وهي هيئة نسبة الامر الذي يناسب طرفي المطلوب

الى الطرفين اربعة لانه لا بد له من امر يناسب طرفي المطلوب ويسمى اوسط والمحكوم عليه في المطلوب اصغر والمحكوم به اكبر والمقدمة التي فيها الاكبر الكبرى فالاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا فيهما او موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهي الاشكال الاربعة وباعتبار الصورة البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب وقوع النسبة الايجابية التي هي ثبوت احد طرفي القضية للآخر او عنه او تباينه اياه اولا وقوع النسبة اثنان وهما اقتراني حملي وهو المركب من الحمليات الصرفة واقتراني شرطي وهو المركب من الشرطيات المحضة او منها ومن الحمليات وهو خمسة لانه اما ان تتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وباعتبار المادة القريبة وهي الاقوال المتالفة من القضايا الموقعة للتصديق او التخييل خمسة برهان وجدل وخطابة ومغالطة وشعر وذلك لانه يفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم الغير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك و الا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة والتصديق

الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر و باعتبار مادته البعيدة وهي القضايا المفردة من جهة ما يصدق بها او يخيل فان التخييل يشبه التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس تحدثه القضية اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات وذلك لان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا تقتضي احدهما والاول اما ان تقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم فهو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه وما تقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا تقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة فالمسلمات اما معتقدات او ماخوذات لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج والمعتقدات منه اصناف الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات فالواجب قبولها ستة اقسام وقد مر تفصيلها والمشهورات هي ما يجب قبولها لا من حيث هي بل من حيث عموم الاعتراف بها وكان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها متطابقة والفرق بينها وبين الاوليات هو ان العقل الصريح

الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بما يحكم منها بل يتشمل على حدود وسطي كسائر النظريات وكذلك يتطرق التغير الها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزوه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا ايذاء الحيوان لا لغرض صحيح قبيح وكشف العورة مذموم وما تقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة هي الآراء المحمودة وهي الذائعات والوهميات قضايا كاذبة تقضي بها الوهم الانساني في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسة كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم وانما قلنا غير محسوسة لان احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت فيما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا تكاد تقع فيها اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل فيها ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها منهما يؤلفهما على صورة مقبولة عندهما فتنتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المقتضيين اياها لذاتيهما واما الماخوذات فهي اما مقبولات او تقريريات لانها اما ان تقبل و يحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كثيرة من اهل العلم

اوعن اوامام كالشرايع والسنن اوعن شاعر كابيات تورد شواهد
اوتكون مقبولة من غيران تنسب الى مقبول عنه كالامثال السايرة
والثانى تقريريات وهى القضايا الماخوذه بحسب تسليم المخاطب او
القضايا التى يلزم قبولها والاقرار بها فى مبادى العلوم اما مع استنكار
وتشكك فيها وتسمى مصادرات واما مع مسامحة وحسن ظن بالمعلم وتسمى
اصولا موضوعة واما المظنونات فهى قضايا يرجح العقل فيها احد طرفى
النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر تجويزا مرجوحا وان كان
المستعمل اياها فى الخطابة يصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز نقيضها
بلا تها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقيه وقد يكون استنادا الى صادق
وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات فى بادى الراى وهى
التى تفاجئ الذهن فتشغله عن ان يفطن لكونها مظنونه او مخالفه
للشهرة الحقيقيه فان رجعت النفس الى ذاتها عاد ذلك الاذعان
ظنا او تكذيبا وقد مر مثال ذلك فكون الظن قابلا للشدة والثانى
هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر فى المظنونات
وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر فى
المظنونات والثالث هو المظنون المطلق ويدخل فيه التجربيات الا
كثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعنى غير المفيدة
منها اليقين فهذه هى انواع المظنونات واما المشبهات فهى التى تشبه شيئا
من الاوليات وما معها او المشهورات ولا تكون هى هى باعيانها وذلك

الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ كالاشتراك واما بتوسط المعنى
كايهام العكس مثل قولنا كل موجود فى الجهة لان كل ما فى الجهة موجود
والمشبه بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او
تخيلا فهى من جملتها والا فلا اعتبار بها واما المخيلات فهى القضايا
التى لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها عند ورودها تاثرا
عجيبا من قبض او بسط صادقة كانت او كاذبة وربما زاد على تاثير
التصديق لان الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولهذا يعتمد الاشعار
فى الحروب وعند الاشاحة والاستعطاف وغيرها والتخييل اما يقتضيه
اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما يقتضيه المعنى فقط وهو
لقوة صدق او شهرته واما يقتضيه امور وراء ذلك وهو حسن المحاكاة
فان سبب تحريك النفس فيه الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكات
الحسنه قد تكون لجودة المطابقه وقد تكون بتحسين الشى وقد تكون
بتقبيحه هذا بيان الاصناف الاربعة التى لا تتالف الا من هذه الاربعة
ثم ان القياسات البرهانيه مولفه من القضايا الواجب قبولها وهى
التى يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت فى انفسها ضروريه او
ممكنه فان كونها ضروريه القبول غير كونها ضروريه فى انفسها فان
كانت ضرورية فى انفسها كانت نتايجها ضروريه بحسب الامرين
جميعا وان كانت ممكنه فى نفسها كانت نتايجها ممكنة فى انفسها
ضرورية القبول وان القياسات الجدلية مولفه من المشهورات

ومن صنف واحد من التقريريات وهى المسلمة من المخاطبين سواء
كانت تلك القضايا واجبه او ممكنه او ممتنعه فان غاية الجدل هى
الالزام او دفعه لا اليقين بخلاف البرهان فان غايته ان ينتج اليقين
والحكم اليقينى هو الواجب فى نفسه الذى لا يتغير وهو الذى
يجب قبوله وان القياسات الخطابية مولفه من المظنونات و
المقبولات والمشهورات فى بادى الراى التى تشبه المشهورات الحقيقه
حقه كانت او باطله ويشترك الجميع فى كونها مقنعه وان القياسات
الشعريه مولفه من المقدمات المخيله من حيث هى مخيله سواء كانت
مصدقا بها او لم تكن وسواء كانت صادقه فى انفسها او لم تكن وان
القياسات المغالطيه مولفه من المشبهات وما يجرى مجراها اعنى
الوهميات والمشبهة منها بالواجب قبولها تقع فى السفسطة المقابله
للفلسفة والمشبهه بالمشهورات تقع فى المشاغبه المقابله للجدل
فالمغالطيات ليست حقيقيه وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة
والترويج ولولا قصور التميز لما كان للمغالطه صناعة وانما بسطت
الكلام هاهنا لان ما اشار اليه المصنف لا يتحقق باقل من ذلك والله
الموفق والثانى اى القياس الاستثنائى الذى فيه شرطية وضع
احد جزئيها او رفع لوضع الجزء الآخر او رفعه قسمان متصل ومنفصل
لان القياس الاستثنائى مركب من شرطية واستثناء فان كانت الشرطية
متصله وهى ما فيه حرف الشرط والجزاء سمى القياس متصلا وان كانت

منفصله وهى ما فيه حرف الانفصال سمى القياس منفصلا والمنفصلة حقيقه
ان تعاند الجزآن مطلقا ومانعه الجمع ان تعاندا صدقا ومانعه الخلو ان
تعاندا كذبا ناتجه اى ناتج المتصل امران احدهما استثناء عين مقدم الشرطيه
المتصله لينتج عين تاليها وثانيهما استثناء نقيض تاليها لينتج نقيض مقدمها
لان المتصله التى يقع فيها لا تكون الا لزوميه ووضع الملزوم يوجب وضع
اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا يلزم من وضعه او من رفع
ما هو اخص منه شى وكذا الخبر الحقيقى وهو مانع الجمع ومانع الخلو
من المنفصل ناتجه امران اما مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين
لينتج نقيض الآخر لانهما تعاندا واستثناء نقيض واحد منهما لا ينتج
عين الآخر لعدم تعاندهما كذبا واما مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من
الجزئين لينتج عين الآخر لانهما تعاندا كذبا واستثناء عين واحد منهما لا ينتج
نقيض الآخر لانهما لم يتعاندا صدقا وفيه ضعفه اى فى الحقيقى ناتجه
ضعف غير الحقيقى يعنى اربعة امور فاستثناء عين كل من الجزئين لينتج
نقيض الآخر لانهما تعاندا صدقا واستثناء نقيض كل منهما لينتج عين
الآخر لانهما تعاندا كذبا والاخيران اى قسما القياس وهما الاستقراء
والتمثيل يفيدان الظن لا اليقين اما الاستقراء فلاحتمال ان يكون حال
الجزئيات التى ما استقراء بخلاف حال الجزئيات التى استقريت واما التمثيل
فلاحتمال ان يكون الجامع علة للحكم فى الاصل لكونه اصلا دون الفرع
او ينقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثانى

وقد اختص الاصل بالاول وتفاصيل هذه الاشياء نعني الفاس بصميمه
وصورته ومادته القريبتين والبعيدتين وكيفية الانتاج وقسيمه
وافادتها مذكورة في غير هذا الفن وهو المنطق فمن اراد الاطلاع
على ازيد مما مر فليطلب منه والتعقل وهو ادراك الشئ من هو هو فقط
لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات
المدركة هذا النوع من الادراك والتجرد وهو كون الشئ قائما بنفسه
ليس بجسم ولا جسماني متلازمان على معنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل
اما الاول فلان العقل اذ لم يستلزم التجرد لجاز ان يكون محل الصورة العقلية
جسما او قوة حالة في جسم والثاني باطل لان كل جسم وكل قوة حالة في جسم
منقسم لما عرفته وانقسامه يوجب انقسام الصورة العقلية لاستلزام
انقسام المحل انقسام الحال اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى كما عرفته واذا انقسمت الصورة الى اجزاء فلا يخلو
من ان يكون الاجزاء متشابهة او لا فان تشابهت الاجزاء في الحقيقة عرض
الوضع المجرد اي للصورة العقلية الكلية وقد عرفت تجردها وانما عرض له
الوضع لان انقسام الشئ الى الاجزاء المتشابهة يوجب ان يكون الشئ
ذا وضع ومقدار والا تتشابه بل يختلف تركب الحال الذي هو الصورة
العقلية مما لا يتناهى من الاجزاء المختلفة لان المحل قابل للقسمة الى غير النهاية
وذلك باطل فالتعقل يستلزم التجرد واما الثاني وهو استلزام التجرد للتعقل
فقد اشار اليه بقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اي امكان المعقولية

فان المجرد بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم
ماهيته عن ماهيته وكل ما هو كذلك فشأن ماهيته ان تصير معقولة
لذاتها لانها لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم يعقل كان
ذلك من جهة القوة العاقلة التي من شأنها ان تعقلها لا من جهته فاستلزم
التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة بين المجرد والعاقل اياه
وذلك ظاهر وامكان هذه المصاحبة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر
العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول
المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده المتأخر عنه وهو مح فاذن المجرد
سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة العاقل ولا معنى
للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره ويجب ان يعقل
ذاته لان تعقله لذاته حصول نفسه او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع
حصول مثاله فيه والا لزم اجتماع المثلين وهو مح فتعين ان يكون تعقله
هو حصول نفسه ونفسه دائما حاصل لا يغيب عنه اصلا فيكون التعقل
دائما حاصلا فالتجرد يستلزم التعقل وبالعكس وهو المطلوب ومنها اي
الكيفيات النفسانية القدرة وهي القوة الشاعرة التي تكون مبدأ للافعال
المختلفة كما في الحيوان وتفارق القدرة الطبيعة وهي قوة عديمة الشعور
حالة في جسم بسيط هي لذاتها علة للحركات والسكنات بالذات وتفارق
المزاج ايضا لمقارنة الشعور اياها دون الطبيعة والمزاج ولا شك ان ما
يؤثر بالشعور غير ما يؤثر بغير الشعور والمغايرة اي وبالمغايرة في التابع

لها فان تابع القدرة من الحركات النفسانية المختلفة مغاير لتابع الطبيعة
من الحركة الاينية والسكون وتابع المزاج من اللون والشكل وغير ذلك
ومغايرة التابع مما يستلزم مغايرة المتبوع والقدرة مصححة للفعل
المقدور بالنسبة الى فاعله لا موجبة له بالنسبة اليه فان القادر
هو الذي يصح منه الفعل وتركه بخلاف الموجب الذي يجب منه الفعل
وتعلقها بالطرفين من الفعل وضده على السواء لانها بحيث لو انضم اليها
القصد الى طرف حصل ذلك الطرف وان انضم اليها القصد الى الطرف
الآخر حصل الطرف الآخر ومن زعم ان القدرة ليست على الطرفين اراد بها
لقدرة القوة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية لان
الاثر لا يصدر ما لم يجب صدوره فلو كان بالنسبة الى الطرفين كذلك لزم حصولهما
معا وتقدم القدرة الفعل المقدور لثلثة اوجه فالاول لتكليف الكافر
بالايمان حال الكفر وذلك لان الايمان حال الكفر لا يتحقق بالضرورة والقدرة
عليه تحقق اذ لو لم تحقق القدرة عليه ح لزم وقوع التكليف بغير المقدور
وهو باطل ولما مر من الدليل العقلي ولقوله تع لا يكلف الله نفسا الا
وسعها به قوله والثاني من القدرة ومن كونها مع الفعل المقدور لان
المقدور يتوقف عليها ضرورة واذا كانت هي معه لا يتوقف عليها ضرورة
لوجوب تقدم الموقوف عليه ح قوله ولزوم احد المحالين اي وللزوم
احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تع لولاه اي لولا تقدم
القدرة على الفعل المقدور وذلك لان قدرته ان كانت قديمة لزم الاول

وان كان العالم حادثا لزم الثاني لان القدرة مع الفعل ح واللازم باطل
فكذا الملزوم ومن زعم ان القدرة مع الفعل اراد بها القوة المؤثرة حال
استجماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية وح استحال تأخر الفعل
عنها فالنزاع لفظي ولا يجوز وقوع المقدور مع تعدد القادر بل يتعدد
وقوعه بتعدد القادر وقد مر في وحدة المعلول والعلة ما يحقق هذا
ولا استبعاد في تماثلها اي تماثل القدرة على مقدور واحد لجواز ان
تجتمع قدرتان متماثلتان على مقدور واحد كما جاز اجتماع قادرين على
مقدور واحد وانما لا يجوز اجتماعهما وقوعه فقط وتقابل القدرة العجز
تقابل العدم والملكة لانه عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادرا و
تضاد القدرة الخلق وهو ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير
تقدم روية وانما يتضادان لتضاد احكامهما فان القدرة نسبتها الى
الضدين على السواء بالوجه الذي عرفته بخلاف الخلق فان نسبته الى اثره
اولى ولهذا تصدر عنه بسهولة وانها مسبوقة بالروية بخلاف الخلق وان
الخلق ينقسم الى فضائل ورذائل بخلاف القدرة وذلك لان الفضائل الخلقية
اصولها ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة ولكل واحد
من هذه الثلثة طرفان هما رذيلتان فالشجاعة محفوفة بالجبن والتهور
والعفة بالجمود والفجور والحكمة بالجربزة والغباوة فالاوساط فضائل
والاطراف رذائل لما فيها من الافراط والتفريط وتضاد القدرة الفعل
لانه قد يكون خلقيا وقد يكون تكلفيا بخلاف القدرة والمراد هنا بالتضاد

هو المشهوری ومنها ای الکیفیات النفسانیة اللذة والالم وهما نوعان
من الادراک لان اللذة هی ادراک ونیل لوصول ما هو عند المدرک کمال
وخیر من حیث هو کذلک والالم هو ادراک ونیل لوصول ما هو عند المدرک
آفة وشر من حیث هو کذلک والنیل هو الاصابة والوجدان وانما خصص
الادراک فیهما بالنیل لان ادراک الشیء قد یکون لحصول صورة تساویه
ومثله لا یکون الا لحصول ذاته واللذة لا تتم لحصول ما یساوی اللذیذ
وکذا الالم بل انما تتم لحصول ذاته مخصصا ای النوعان باضافة الی
وصول ما هو عند المدرک فان اللذة لیست هی ادراک اللذیذ فقط بل
هی ادراک حصول اللذیذ للملتذ ووصوله الیه وکذا الالم تختلف تلک
الاضافة بالقیاس الی المدرک لان الشیء قد یکون کمالا وخیرا من جهة دون
جهة والالتذاذ به مختص بالجهة التی هو منها کمال وخیر والشیء قد یکون کمالا
وخیرا بالقیاس الی شیء وهو لا یعتقد کمالیته وخیریته فلا یلتذ به وقد
لا یکون کذلک وهو یعتقده فیلتذ به فالمعتبر کمالیته وخیریته عند المدرک
لا فی نفس الامر فالخیر هنا هو الخیر الاضافی الذی لا یعقل الا بالقیاس
الی الغیر وکذا الکمال وهما حصول شیء یناسب شیئا ویصلح له او یلیق به لذلک
الشیء والفرق بینهما ان ذلک الحصول یقتضی لا محالة براءته ما من القوة لذلک
الشیء فهو ذلک الاعتبار فقط کمال وباعتبار کونه مؤثرا خیر فکل خیر بالقیاس
الی شیء ما فهو الکمال الذی یختص به وکذا الشر هنا اضافی ولهذا یختلف
الخیر والشر بحسب القیاس ولیست اللذة خروجا عن الحالة الطبیعیه

لاغیر

لا غیر بان یکون نفس هذا الخروج فقط کما ان الالم لیس عودا الی الحالة
الطبیعیه بعد الخروج عنها لا غیر بان یکون نفس هذا العود فقط وذلک
لتحقق اللذة والالم فی عکسه فان المریض یجد عند العود الی الحالة الطبیعیه
مفاوضة غیر خفی التدریج لذة عظیمه والصحیح یجد عند الخروج عن الحالة
الطبیعیه مفاوضة غیر خفی التدریج الما عظیما وانما لا یلتذ بالصحة المستمرة
لان استمرار المحسوسات یذهل النفس عن احساسها فالادراک الذی هو
شرط فی اللذة لیس حاصلا هناک لان الخروج الذی هو لذة منتف کما ظن
وسبب الظن هو اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات لان اللذة لا تتم لنا الا
بالادراک والادراک الحسی وخصوصا اللمسی انما یحصل بالانفعال عن الضد
فاذا استقرت الکیفیه لم یحصل الانفعال فلم یحصل الشعور فلم یحصل اللذة
فلما لم یحصل اللذة اللمسیة الا عند تبدل الحال الغیر الطبیعی ظن ان اللذة
نفسها هی ذلک وقد یستند الالم الی التفرق بان یکون تفرق الاتصال مؤلما
بالذات لحصول العلم الضروری بحصول الالم عن تفرق الاتصال قوله
وقد یستند اشارة الی انه لم یجزم بعلیته بالذات لان الشیء قد یستند
الی ما لیس علة بالذات کالمعد وغیره وکیف یجزم والتفرق عدمی لانه عدم
الاتصال عما من شانه ان یتصل والالم وجودی بالضرورة والعدم لا یکون
علة بالذات للوجودی وکل منهما ای اللذة والالم حسی وعقلی اذ الادراک
منحصر فیهما اما اثبات الحسی فلان ما یتعلق من الکمال والادراک بالقوة
الشهوانیة التی هی الباعثة علی التحریک الی جلب اشیاء ضروریة او نافعة نفعا

ما طلبا للغوة فهو کتکیف العضو الذائق بکیفیة الحلو وما یتعلق بالقوة
الغضبیه التی هی الحاملة علی دفع وهرب مما لا یلائم طالبه للغلبه فهو
کتکیف النفس الحیوانیة بکیفیة هی تصور غلبة ما وما یتعلق بالقوی الباطنه
فهو کتکیف الوهم بصورة شیء یرجوه وکذلک فی سایرها ولا شک ان هذه
کلها کمالات حیوانیة مختلفة تتبعها لذات متفاوتة وثبوت الالم الحسی ظاهر
لا یحتاج الی تنبیه ایضا واما اثبات العقلی فلان للجوهر العاقل ایضا کمالا
وهو ان یتمثل فیه من الحق الاول بقدر ما یستطیعه ومن معلولاته التی هی
الوجود کله تمثلا یقینیا خالیا عن شوائب الظنون والاوهام علی وجه
لا یکون بین ذات العاقل وبین ما یتمثل فیه تمایز بل یصیر عقلا مستفادا علی
الاطلاق ولا شک ان هذا الکمال خیر بالقیاس الیه وانه مدرک لهذا الکمال
ولحصول هذا الکمال فاذن هو ملتذ بذلک وهذه هی اللذة العقلیه واذا
حصل له ضد هذا الکمال وهو یدرک حصوله من حیث هو ضد کان متالما
وهذا هو الالم العقلی وهو ای العقلی من اللذة والالم اقوی من الحسی
منهما بحسب الکمیة والکیفیة اما الاول فلان عدد تفاصیل المعقولات
لا یکاد یتناهی وذلک لان اجناس الموجودات وانواعها غیر متناهیه
وکذا المناسبات الواقعه بینها والمدرکات بالحواس محصورة فی اجناس
قلیله وان تکثرت فانما تکثرت بالاشد والاضعف کحلاوتین مختلفتین
واما الثانی فلان العقل یصل الی کنه المعقول فیعقل حقیقته الملتبسة
بعوارضها کما هی والحس لا یدرک الا کیفیات تقوم بسطوح الاجسام

التی تحصره

التی تحصره فاذا کانت الکمالات العقلیه اکثر وادراکاتها اتم کانت اللذات
التابعه لها اشد لان نسبة اللذة الی اللذة کنسبة الکمال الی الکمال والا
دراک الی الادراک فاللذة العقلیه اشد واتم من الحسیة بل لا نسبة
لها الی هذه فتکون اقوی ویعلم من هذا ان الالم العقلی ایضا اقوی من
الحسی لان الالم المقابل لمثل تلک اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانیه
فوق الم النار الجسمانیه ومنها ای الکیفیات النفسانیة الارادة والکراهة
وهما نوعان من العلم لان الارادة هی علم ومیل نفسانی الی ما هو عند العالم
کمال وخیر من حیث هو کذلک والکراهة هی علم ومیل نفسانی عما هو عند
العالم آفة وشر من حیث هو کذلک وانما جعل اللذة والالم نوعین من
الادراک لا من العلم لیشمل الاحساس لانهما کما مر حسی وعقلی وعکس هنا
لان الارادة والکراهة مما لا یتعلق بالحسی ولهذا لا ینقسمان الی الحسیة و
العقلیه ش کیف یکونان نوعین من العلم وقد وجدا فی غیر الانسان من
الحیوان ج ما وجد فیه هو الشهوة والنفرة لا الارادة والکراهة نعم
قد یراد بالارادة حالة میلانیه الی الفعل او الترک مشترکه بین جمیع
الحیوانات والارادة الواقعه فی تعریف الحیوان انما هی بهذا المعنی واحدهما
لازم للآخر مع التقابل بین متعلقیهما فان ارادة الشیء تستلزم کراهة مقابله
وبالعکس ضرورة ویتغایر اعتبارهما بالنسبة الی الفاعل بالاختیار وغیره
من الموجب فان الارادة مثلا باعتبار نسبتها الی الفاعل صفة یرجح بها
الفاعل مراده وباعتبار نسبتها الی غیره علة بما یصدر عنه مع عدم کون

الصادرمنا فبالله وستكرها و بجيء ما يحقق هنا وقد تتعلقان بذاتيهما بان تتعلق كل واحدة منهما بذاتها وذات الاخرى ايضا فان الشخص قد يريد ارادته لشئ وقد يريد كراهته لشئ وقد يكره كراهته لشئ وقد يكره ارادته لشئ ويلزم ان تكون للارادة ارادة اخرى معتبرها العقل وكذا للكراهة اخرى ولكن ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ولا يلزم ان يكون شئ واحد مرادا ومكروها معا في حالة واحدة من جهة واحدة لان ارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهو ظاهر والارادة والكراهة لا تتعلقان لشئ واحد من شخص واحد في حالة واحدة من جهة واحدة لامتناع ان يكون الشخص في حالة واحدة مائلا الي شئ ومائلا عنه من جهة لهذا قال بذاتيهما ولم يقل لشئ بخلاف الشهوة وهي الميل مع التشهي والنفرة فانهما لا تتعلقان بذاتيهما لان الشخص لا يشتهي شهوته لشئ ولا نفرته عن شئ ولا ينفر عن نفرته عن شئ ولا عن شهوته عن شئ نعم قد يريد شهوته لشئ او نفرته عن شئ وقد يكره شهوته لشئ او نفرته عن شئ فهذه الكيفيات النفسانية تفتقر الى الحيوة لكونها مختصة بذوات الانفس وهي صفة حقيقية تقتضي الحس ظاهرا او باطنا والحركة الارادية ايضا وهي مشروطة باعتدال المزاج عندنا اي في العالم السفلي اعتدالا نوعيا وصنفيا وشخصيا وذلك لان لكل واحد من انواع الحيوان مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة له ويسمى ذلك المزاج اعتدالا نوعيا ولكل صنف من اصناف كل نوع مزاج خاص

قياس ذلك المزاج الى ذلك الصنف قياس ذلك المزاج النوعي الي النوع ويسمى ذلك المزاج اعتدالا صنفيا ولكل شخص من اشخاص كل صنف من كل نوع مزاج خاص لا يمكن او يندر ان يشاركه فيه شخص آخر وذلك المزاج هو اعتداله الذي يقوم به ذلك الشخص في مزاجه ويسمى ذلك المزاج اعتدالا شخصيا بالقياس الى غيره من اشخاص نوعه ويستحيل ان يوجد حي من الاشخاص ولا يكون موصوفا بهذه الاعتدالات الثلثة لما عرفته في بحث المزاج من ان له طرفي افراط وتفريط لا يتجاوز عنهما وبطلانه يوجب بطلان الشخص واحترز بقوله عندنا عن العالم العلوي فان الحيوة ثمة ليست مشروطة باعتدال المزاج لانتفاء المزاج ثمة ولا بد في تحقق الحيوة عندنا من البنية وهي البدن المولف من الاركان الاربعة لان اعتدال المزاج لا يتحقق بدون البنية الصالحة و تفتقر الحيوة عندنا الى الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من الطف اجزاء الاغذية اي يتولد من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب وينبث في البدن ولولا لطفه ما سرى فيما يسرى واذا وقعت سدة منعته عن النفوذ الى عضو يموت ذلك العضو وهو مطية تصرفات النفس الناطقة وتصرف النفس في البدن مادام هو واذا انقطع انقطع تصرفها وما يصعد منه الى الدماغ ويتعدى بتبريده ويكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة يسمى الروح النفساني وبه يتم التحريك والادراك وما يسري الي الكبد من القلب في الاوردة يسمى روحا طبيعيا به يتم افعال

القوى النباتية وهذا الروح غير الروح الذي هو في قوله قل الروح من امر ربي فانه يعني به النفس الناطقة والدليل عليه ان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد وذلك لانه يمنع نفوذ الروح في العضو وتقابل الحيوة الموت تقابل العدم والملكة لانه عدم الحيوة عما من شانه الحيوة وقوله تعالى خلق الموت والحيوة لا يقتضي ان يكون الموت وجوديا حتى يكون التقابل بينهما تقابل التضاد لان الخلق هنا جاز ان يكون بمعنى التقدير والعدمي جاز ان يكون مقدرا ومن الكيفيات النفسانية الصحة وهي حالة او ملكة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض وهو حالة او ملكة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة والفرح والغم والغضب والخوف والحزن والهم والخجل والحقد هذه كلها غنية عن التعريف بحسب ماهياتها لان كل عاقل يدركها من نفسه ويميز كل واحد منها عما عداه بالضرورة وما هذا شانه لا يحتاج الى التعريف وجميع هذه الكيفيات تتبعها حركة الروح اما الى خارج او الي داخل اما دفعة او قليلا قليلا فالحركة الى الخارج ان كانت دفعة فهي تتبع الغضب وان كانت قليلا قليلا فهي تتبع الفرح المعتدل والحركة الى الداخل ان كانت دفعة فهي تتبع الخوف او قليلا قليلا فهي تتبع الحزن وقد يتفق ان تتحرك الى جهتين في وقت واحد اذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فانه قد يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان وكالخجل فانه ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والعارض ربما كان قويا جدا حتى

انه يتحرك الى خارج تحركا عنيفا يخلو القلب لذلك عن الروح او يختنق اذا كان حركته الى الباطن بعنف فيقتل مثل السرور المفرط والفزع الغالب و الحقد معتبر في تحققه غضب ثابت والالم يتقرر صورة الموذي في الخيال فلا تشتاق النفس الي الانتقام وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة والا كان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد مع المنفعل وان لا يكون في غاية الصعوبة والا كان كالمتعذر والمتعذر لا يشتاق اليه ولذلك لا يبقى الحقد مع الملوك ومن الناس من جعل الصحة من مقولة ان يفعل والمرض من مقولة ان ينفعل وجعل الفرح وغيرها من المذكورات نفس الانفعالات فقال السرور انبساط القلب والغضب غليان الدم و الغم انقباض القلب وانحباس الروح الذي فيه وكذا القول في الباقي و لهذا فصلها عما سبق بما الاختلاف في كونه من الكيفيات النفسانية بقوله ومن الكيفيات والقسم الرابع من اقسام الكيف الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي تعرض للكميات بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها سواء كانت متصلة او منفصلة فالمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء المختصين بالكم والتقعر والتقبيب والشكل والخلقة المختصة بالسطح والمختصة بالكميات المنفصلة كالزوجية التي هي انقسام بمتساويين والفردية والصمم والنطق فالمستقيم من الخطوط اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين من الخطوط التي يمكن فرضها بينهما واستحالة انطباق الخط المستدير على المستقيم لا توجب امتناع اتصاف احدهما بانه ازيد منه او انقص او مساوي لان معرفة هذه

الامور يمكن ان تحصل بدون الانطباق كالاحساس وغيره وكما انه اى
الخط المستقيم موجود ضرورة فكذا الدائرة موجودة وهى سطح مستوٍ
يحيط به خط واحد فى داخله نقطه يكون جميع الخطوط الخارجة منها
الى ذلك الخط متساويه فلو اثبتنا احد طرفى خط مستقيم متناه من
الطرفين وحركناه مع ذلك بكليته الى ان يعود الى وضعه الاول ارتسمت
الدائرة من طرفه المتحرك والمستقيم لا يصير مستديرا وبالعكس لانه اى
الخط المستقيم الاتلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستدير فلم يبق النهاية
الاولى فلم يبق الخط الذى كان مستقيما وتبين من ذلك ان الخط المستقيم
يخالف الخط المستدير فى النوع وكذا المستديرات المختلفه بالعظم والصغر
والتضاد منتفٍ عن المستقيم والمستدير لان المستقيم الواحد يمكن ان
يكون وترا لقسى غير متناهيه مختلفه بالصغر والكبر والواحد لا يضاده اكثر
من واحد فى التضاد الحقيقى ولان من شرط الضدين امكان تواردهما
على موضوع واحد وهما ليسا كذلك فان موضوع الخط المستقيم سطح
مستوى وموضوع الخط المستدير سطح مستدير وكذا التضاد منتفٍ
عن عارضيها وهو الاستقامة والاستدارة لانهما لا يتواردان على موضوع
واحد كمعروضيهما وبهذا ظهر ان الاشكال لا مضادة فيها والشكل هيئة
احاطة الحد او الحدود بالجسم الحد فى هذا الموضع هو النهاية فالشكل
هيئة احاطة نهاية واحدة او اكثر من واحدة بالجسم فتلك الهيئة مختصة
بالحدود التى هى كميات وقد عرفت ان الجسم الطبيعى انما يصير معروض السطح

بتوسط الجسم التعليمى فكان الاولى ان يراد بالجسم هنا التعليمى لانه
بالذات معروض للحدود السطحيه كما ان السطح معروض الحدود وانما خص
التعليمى بالذكر دون الخط والسطح لانه لا يمكن تخيلهما بشرط لا شئ بخلاف
التعليمى كما مر ومع انضمام اللون الى الشكل يحصل الخلقة التى هى عبارة
عن مجموع الشكل واللون وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن والقبح و
هى انما تعرض للكم لان اللون حامله الاول هو السطح اذ الجسم بنفسه
غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون والشكل حامله السطح
لكونه نهاية الجسم فالحامل الاول للمجموع الذى هو الخلقه هو الكميه
فثبت ان الامور العارضة للكميه منها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية
كالاستقامة ومنها ما يعرض بسبب انها كمية شئ مخصوص كالخلقه فانها
تعرض عند تحقق الجسم فانه لولاه لم يكن خلقة الثالث من الاعراض
التسعة المضاف وهو نسبة تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
نسبة اخرى تكون تلك النسبة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل النسبة
الاولى سواء كانت النسبتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين
كالاخوة من الجانبين وهو حقيقى وهو النسبة المتكررة كالفوقية و
التحتية وغير ذلك مما يكون فى مقابلته نسبة اخرى ومشهورى وهو
المجموع الحاصل من المضاف الحقيقى ومعروضه ويجب فيه اى المضاف
الانعكاس وهو ان يحكم باضافة كل واحد من المضافين الى صاحبه
من حيث هو مضاف اليه فكما يقال الاب ابو الابن يقال الابن ابن الاب

فاما اذا لم يراع ذلك بل قيل الاب ابو الانسان لم يتحقق الانعكاس
ثم هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان
للمضاف بحاله اسم مضاف كالعظيم والصغير ومنه ما يحتاج اليه وهو
اما ان يتساوى فيها كقولنا العبد عبد للمولى والمولى للعبد او لا
يتساويان كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب
فيه التكافؤ فى لزوم الوجود بالفعل او بالقوة فلو كان احد المضافين
موجودا بالفعل كان الاخر كذلك او بالقوة كان الاخر كذلك لانهما
من هذه الحيثيه مما لا يتقوم احدهما على الاخر وجودا وعدما مثال
التكافؤ بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا مثال
التكافؤ بالقوة الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم ومن
شان الاخر التاخر بحسب المكان ش ان المتقدم الزمانى لا وجود له
بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتاخر الزمانى وان العلم بان القيمه
ستكون حاصل مع انها غير حاصله ج ان اضافتى التقدم والتاخر
لا وجود لهما الا فى الاذهان وهما حاصلان حين يعتبر العقل تكافؤهما
وان كون القيمه ستكون معنى حاصل فى الذهن فلا جرم تحقق الاضافه
معها ويعرض المضاف للموجودات اجمع من الواجب والمقولات العشر
كلها حتى نفسه اما للواجب فكالاول واما للجوهر فكالاب واما للكم
المتصل والمنفصل فكالعظيم والكثير واما للكيف فكالاجزاء واما للمضاف
فكالاقرب واما للاين فكالاعلى واما للمتى فكالاقدم واما للوضع فكا

لاشد انتصابا واما للملك فكالاكسى واما لان يفعل فكالاقطع واما
لان ينفعل فكالاشد تسخنا وثبوته ذهنى لا خارجى لاربعة اوجه
الاول قوله والا يكن ثبوته ذهنيا بل خارجيا يتسلسل المضاف الى لا نهاية
والتالى باطل اما الشرطيه فلانه اذا كان موجودا فى الخارج كان فى
محل له فيه نسبة وبين المحل فيكون هو حالا بالنسبة اليه وهو محلا بالنسبة
اليه فيعرض للمضاف مضاف ويكون حلوله فى المحل مغايرا لذاته ثم الكلام
فيه كالكلام فى الاول ولزم التسلسل ثم استشعر اعتراضا بان المضاف
هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره لا ماله هذا المعنى فيتعلق الاضافه
بالمحل بذاتها لا باضافه اخرى فلا يلزم التسلسل فاجاب بقوله ولا ينفع
تعلق الاضافه بالمحل بذاتها لا باضافه اخرى فى دفع التسلسل لعروض
الاضافه للاضافة بواسطه حلولها فى المحل ويستحيل ان يكون الاضافه
الثانيه نفس الاولى على تقدير كون الاضافه خارجيه لان تحقق الشئ
فى نفسه متقدم على حلوله فى غيره وتقدم الشئ على نفسه محال فلزم
التسلسل الثانى قوله والا يتقدم وجودها عليه اى وجود الاضافه على
وجود الاضافه والتالى ظاهر البطلان اما الشرطية فلان الاضافه
لو كانت موجودة فى الاعيان لكانت مشاركة لساير الموجودات فى
الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية
بالوجود لم تكن الاضافه موجودة لكن اتصافها به نفس الاضافه
لا توجد الا ان توجد قبل ذلك هذا خلف ش غايته انه يلزم تقدم

وجود فرد من افراد الاضافه على وجود فرد آخر وهو غير مح ج
بل يلزم تقدم الاضافه المطلقه على نفسها اذا لكلام فيها وقد لزم
الاخص منها عليها ج قوله و الا يلزم عدم التناهي للاضافات الموجودة المترتبة
في الخارج في كل مرتبة من مراتب الاعداد و التالي باطل بيان الشرطية
هو ان كل مرتبه من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير متناهيه فان الاثنين
مثلا يلزمها نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانيه وهلم جرا الى غير النهاية
وكذلك الثلثه والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد قوله و الا لكثر صفاته
تعالى الموجودة الحادثه والتالي باطل لامتناع ان يكون الباري محلا
للحوادث لما سيجئ اما الشرطية فلانه له تع مع كل حادث اضافه المعية حين
وجود والقبليه والبعديه قبل وجوده وبعد وجوده ويخص كل مضاف
مشهوري سواء كان جنسيا او نوعيا او صنفيا او شخصيا مضاف حقيقي
بحسب اختلاف المعروضات في هذه المراتب لان الموصوف والصفه معا على
ما هو المضاف المشهوري يخصه الصفه التي هي المضاف الحقيقي فرانه لا يمكن
الاشارة الى اجناس الاضافه و انواعها واصنافها واشخاصها الا بذكر
اجناس معروضاتها وانواعها واصنافها واشخاصها لا على انها داخلة
في ماهيات تلك الاضافات بل لانه لما لم يوجد لتلك الاضافات اسما لا جرم
تعذرت الاشارة الى الاضافه الخاصة الا بذكر معروضاتها فالمعروضات
تذكر لتكون معرفه لخصوصيات تلك الاضافات فيعرض له اي للمضاف المشهوري
الاختلاف اذا كان المضاف الحقيقي مختلفا في الطرفين اما اختلافا محدود

كالضعف والنصف او غير محدود كالزايد والناقص والاتفاق اذا كان
المضاف الحقيقي متفقا في الطرفين كالمساوي وكاختلاف الابوة والبنوة
واتفاق الاخوة اما باعتبار امر زايد على المضافين المشهورين او على
احدهما من صفة حقيقيه يحتاج المضافان او احدهما في اتصافهما بالا
ضافتين الى الاتصاف بتلك الصفه او لا باعتبار امر زايد على شئ منها كذلك
الاول كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي مبداء
الاضافه وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا والثاني
كالعالم والمعلوم فان العالم لا يضاف الى المعلوم الا بحصول صفة حقيقه
فيه ولا كذلك المعلوم والثالث كاليمين واليسار فانه ليس في واحد
منها صفه لاجلها يصير كذلك الرابع من الاعراض التسعه الاين وهي
النسبه الى المكان اي نسبة الشئ الى مكانه بالحصول فيه وهو ينقسم
الى الحقيقي ككون الماء في الكوز وغير الحقيقي ككون الشخص في الدار
او البلد او الاقليم او العالم وانواعه اربعة عند قوم من المتكلمين هي
الحركه والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في المكان
ان كان بعد حصوله في آخر فهو الحركة وان كان بعد حصوله فيه فهو
السكون وحصول الجوهرين في مكانين ان كان بحيث لا يمكن ان يتوسطهما
ثالث فهو الاجتماع والا فهو الافتراق والحركه كمال لانها امر ممكن
الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا اول لان الجسم اذا كان في
مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان احدهما

امكان الحصول في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه وهما كما
لان والتوجه مقدم على الوصول والا لم يكن الوصول على التدريج
بل دفعة وليس كلامنا فيه فاذن التوجه الذي هو الحركه كمال اول
لما بالقوة اي للشئ الذي هو بالقوة لان الحركه تفارق ساير الكمالات
من حيث انها لا حقيقه لها الا التادي الى الغير وما كان كذلك فله
خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون
التادي تاديا اليه وثانيتهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه
يبقى منه شئ بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل
الى المقصود وما دام كذلك فقد بقي منه شئ بالقوة فاذن هوية
الحركه متعلقه بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لا يكون المتادى اليه
حاصلا بالفعل فيكون الحركه بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو
بالقوة من جهة التادي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان
المطلوب فالحركه كمال اول لما بالقوة واما ساير الكمالات فلا توجد
فيها واحدة من هاتين الخاصيتين فان الشئ اذا كان مربعا بالقوة
ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعية من حيث هو هو لا توجب بنفس
ماهيته ان تستعقب شيئا اخر وايضا فعند حصولها لا يبقى منه شئ
بالقوة فالحركه كمال اول للشئ الذي بالقوة من حيث هو بالقوة
لا من حيث هو بالفعل ولا بالفعل ولا من حيثيه اخرى فان الحركه
لا تكون كمالا للجسم في جسميته وانما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبار

ماكان بالقوه واحترز بهذا القيد عن الصورة النوعيه فانها كمال
اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فتكون كمالا اول لما بالقوة لكن
لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل والشئ الذي له صفه
بالقوة يقال له انه بالقوة من جهة تلك الصفه ش هذا تعريف الشئ
بما هو اخفى منه لان تصور الحركه اسهل من تصور الامور التي ذكر في
تعريفها ج ليس هذا تعريفا للحركه بل هو تعيين ما للمعنى المسمى بالحركه
وتلخيص لها ذكره ارسطو وكذا ما ذكره المتكلمون واشار اليه بقوله
او حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر وهذا اخص من
الاول لانه يختص بالحركه الاينيه دون الاول ش هذا شامل السكون
يكون بعد حصول الجسم في مكان آخر لان هذا السكون حصول الجسم
في مكان بعد اخرج مرادهم انها مجموع الحصولين قوله الحصول الاول
ما منه الحركه الحصول الثاني ما اليه الحركه فهما طرفاها وطرف الشئ
لا يكون مقوما له قلنا لا نسلم انهما طرفاه بل هما مقومان لها عندهم
قال افلاطون الحركه كون الجسم بحيث لا يفرض آن الا وان يكون حاله
خلاف ما قبله وما بعده ووجودها خصوصا الحركه المكانيه ضروري
لا يحتاج الى دليل اصلا نعم الامر المتصل المعقول من المتحرك من المبداء
الى المنتهى مما لا حصول له في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى
لم يوجد الحركه بتمامها واذا وصل فقد انقطع فاذن لا وجود لهذا
المعنى في الاعيان بل في الخيال لان المتحرك له نسبة الى المكان الذي

تركه والى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت الصورتان فى الخيال
معا حصل الشعور بامر ممتد من اول المسافه الى آخرها اما وجود
الحركه بمعنى الحصول فى الوسط بان يكون المتحرك متوسطا بين
المبداء والمنتهى اللذين للمسافه بحيث لا يكون له حصول فى شئ
من حدودها الا آنا واحدا اذ لو استقر فى حد واحد اكثر من
ذلك كان ذلك الحد منتهى حركته فحينئذ يكون حاصلا فى المنتهى
لا فى الوسط بين المبداء والمنتهى فضرورى ما دام المتحرك متحركا بالفعل
يتوقف وجودها على سته امور على المتقابلين اللذين هما المبداء
والمنتهى والعلتين اللتين هما الفاعل وهو المحرك والقابل وهو المتحرك
الذى هو موضوع وعلى المنسوب اليه وجود الحركه وهو المقولة التى
وقعت فيها الحركه بان تحرك المتحرك من صنف من نوع منها الى صنف
آخر من ذلك النوع او نوع آخر من تلك وعلى المقدار وهو الزمان فما
منه الحركه وما اليه الحركه وهما المتقابلان اللذان هما المبداء والمنتهى
قد يتحدان محلا وذلك فى الحركه المستديرة فان كل نقطه تفرض فى المستديرة
تكون الحركه منها حركة اليها فتكون كل نقطه منها مبداء ومنتهى لكن لا فى
آن واحد بل فى آنين فتلك النقطه وان كانت واحدة بالعدد لكنها
اثنتان بالاعتبار وذلك يكفى فى كونها بدايه للحركه ونهايه لها وهذه
النقطه لا يجب ايضا ان تكون موجودة بالفعل والا امتنع تحرك الفلك
الا عند قيام على الافق مثلا بل يكفى ان تكون موجودة بالقوة وقد

تضادان ذاتا اما فى الكيف فكالحركة من السواد الى البياض واما فى
الكم فكالانتقال من غاية الذبول الى غاية النمو وعرضا اما لا بل عرضيين
للازمين كما فى المركز والمحيط فانهما متضادان لا لذاتيهما فان كل واحد
منهما نقطة بل لعارضين عرض لهما وهو كون احدهما غاية القرب من
الفلك والآخر غاية البعد عنه او غير لازمين كما اذا انتقلت من جانب
المسافه الى جانب آخر فان احد طرفيها مبداء والآخر منتهى وكونهما
كذلك ليس بالطبع بل بالاتفاق ولهما اى لما منه وما اليه اعتباران لان
مبداء الحركه ومنتهاها اضافات وله انه مبداء او منتهى وهذان الحالان
اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى الحركه او يعتبر كل واحد منهما بالقياس
الى الآخر والاول قياس التضايف لان المبداء مبداء لذى المبداء و
بالعكس والثانى لا على سبيل التضايف لانه ليس من عقل مبداء عقل
منتهى ولا بالعكس وظاهر انه ليس تقابل السلب والايجاب والعدم
والملكه فلم يبق الا ان يكون تقابل التضاد فلهما اعتباران متقابلات
كل منهما لشئ آخر احدهما بالنظر الى ما يقابلان اى المبداء والمنتهى اللذان
هما ما منه وما اليه له من الحركة والآخر بالنظر الى كل منهما بالقياس
الى صاحبه كاعتبار المبداء بالنظر الى المنتهى وبالعكس وفى بعض النسخ
متقابلان والاول اولى لانه لا يقتضى تقابل احد الاعتبارين للآخر
خلاف هذا واجمع على ان لكل متحرك محركا غيره لوجهين فاقوله
ولو اتحدت العلتان اى المحرك والمتحرك انتفى المعلول اعنى الحركة والثانى

باطل لتحققها اما الشرطيه فلانه لو تحرك الجسم المتحرك لذاته لدام كل
جزء من الاجزاء المعترضه فى الحركه لوجوب دوام المعلول بدوام
العلة ولو دام لما حصل الجزء الآخر فلا يكون حركة فاذن الجسم لو اوجب
لذاته الحركه لما اوجب الحركه فلزم انتفاء المعلوم ب قوله ولو اتحدت
العلتان عم المعلول الذى هو الحركه جميع الاجسام فى جميع الاوقات
والتالى باطل بالضرورة اما الشرطيه فلانه لو تحرك لانه جسم لوجب فى
كل جسم ذلك ولو تحرك لانه جسم ما فالمحرك تلك الخصوصية فلم تتحد
العلتان ثم استشعر اعتراضا على الوجهين بان الطبيعه محركت
لذاتها لانه لا يلزم من دوامها دوام الحركه ودوام اجزائها فكذا
الجسمية فاجاب بقوله هنا بخلاف الطبيعة المختلفه بحسب الاجسام
المتنوعة المستلزمه للحركه لا مطلقا بل فى حال ما من الاحوال فان
اقتضاء الطبيعه الحركه مشروط بزوال حالة الملائم والجسمية طبيعة
نوعيه لحمله تختلف بالخارجات عنها فان اقتضت شيئا اقتضته مع
جميع الخارجات وفى جميع الاحوال والمنسوب اليه الحركه من المقولات
العشر اربع الكم والكيف والاين والوضع لا غيرها من المقولات فان
بسائط الجواهر توجد دفعة واحدة لامتناع وجود حالة متوسطة
بين كون الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو واذا كان خروجها الى
الفعل دفعة وهو المسمى بالكون لا تقع فيها الحركه لانها هى الحصول
او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج او لا دفعة

فتجدد الحركه لا بل تجدد القرب من تلك الغاية والسكون انما يحصل عند الوصول اليها

ومركباتها وهى الاجسام تقدم بعدم اجزائها الجوهرية وعدم الاجزاء
يكون دفعه لما مر ويسمى فسادا فكذا عدم المركبات ووجودها يكون
دفعة واذا كان وجود الجواهر وعدمها مما يوجد دفعة لم يمكن ان
يبقى شئ من ذواتها زمان وهو متحرك فلا تقع فى شئ منها حركة
لا حاله الوجود ولا حالة العدم سق الاعراض توجد وتعدم دفعة
كالجواهر فيجب ان لا تقع الحركه فى شئ من المقولات ج تبدل المقولات
الاربع التى تقع فيها الحركه لا يوجد دفعة بل يسيرا يسيرا فان انتقال
الماء من البرودة الى السخونه وانتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة
الى الحرة على سبيل التدريج وهذا يعد التامل ظاهر وتحقيق الحق منها
هو ان تغيرات الجواهر اعنى الاجسام بصورها لا تقع فى زمان لان
الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع فى آن وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها
واينياتها واوضاعها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار تتبدل
نوعيته اذا قيس ما يوجد منها فى آن ما الى ما يوجد فى آن آخر بحيث
يكون ما يوجد فى كل آن متوسطا بين ما يوجد فى آنين محيطان بذلك
الآن وتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه
يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغايه فالآخذ فى الشدة والضعف
هو المحل لا الحال المتجدد المتصوم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون

عرضا لعموم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال
الذى تتبدل هويته المحل المعموم بتبدله وهى الصورة فلا يتصور
فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شئ واحد متقوم بكون
هو هو فى الحالتين والمضاف من المقولات تابع لمعروضه لانه غير
مستقل بالمفهومية فلا يكون فيه حركه بالذات بل ان كان معروضه
متحركا فهو كذلك لانه لو بقى على حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان
مستقلا بالمفهومية هذا خلف وان لم يكن متحركا فهو كذلك وكذا متى
تابع لمتبوعه فان كان متبوعه متحركا فهو كذلك والا فلا لان المقولات
النسبية كلها تابعة لمعروضها ولا يقع فيها الحركه لان الانتقال من
نسبة الى اخرى انما يقع دفعة لا على التدريج والجدة اى الملك من
وجد فى المال وجدا وجدة استغنى دفعة توجد ومع هذا من المقولات
النسبيه فلا يقع فيها حركه بالذات بل بالعرض ولا تعقل حركه فى مقولتى
الفعل والانفعال لان ما فيه الحركه فله خروج عن هيئة قارة ولا شئ
من الفعل والانفعال كذلك فلا حركه فيهما فظهر انه لا حركة بالذات فى
المقولات الست بل فى الاربع الباقية ففى الكم تقع الحركه باعتبارت
احدها بالتخلخل والتكاثف وثانيها بالنمو والذبول واستدل على
الاول بوجهين فاتوه لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وذلك
لان القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء فاما ان يكون لحصول
الخلاء فيها وهو مح او لان الجسم الكائن فيها ازداد مقدارا عند المص

بالقسر لتشغل المكان ثم يكاثف بطبعه عند صعود الماء وتبريده
وهو المطلوب ب قوله وتصدع الآنية عند الغليان اى لتصدعها
عند غليان ماء فيها وذلك لان الآنية المستحكمة الجرم كالنحاس اذا ملئت
ماء وشدد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها بعد غليان
ما فيها تتصدع وتصدعها اما ان يكون لشئ خارج عنها ينفذ فيعظم حجمه
وذلك باطل لان المفروض انه لا ثقبة فيها اصلا واما ان يكون لشئ
داخل الآنية فذلك اما حركه مكانية وهو مح لان تلك الحركه الى جهة
واحدة وجب ان تنقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من تصدعها او الى
جهات مختلفة فتكون الطبيعة المتشابهة تفعل افعالا مختلفة واما
لازدياد مقدار ما فى داخلها وهو المطلوب ثم استدل على الثانى بقوله
وحركة اجزاء المغتذى اى والحركة اجزائه فى جميع الاقطار على
التناسب الطبيعى مشبهة بطبعته وذلك هو النمو وضده الذبول
فقد عرف ان التخلخل هو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه
غيره والتكاثف هو ان ينقص مقداره من غير ان ينفصل عنه جزء
والنمو هو ان يزيد مقداره باتصال جسم آخر به فى جميع الاقطار على
تناسب طبيعى والذبول هو ان ينقص فى الاقطار على التناسب
بسبب انفصال بعض اجزائه وفى الكيف تقع الحركه كالاستحالة المحسوسة
من اسخان الماء من البرودة الى الحرارة على التدريج وعكسه
ومن الناس من انكر الاستحالة التى هى الحركه فى الكيف وزعم ان الماء

مثلا انما يتسخن ببروز اجزاء نارية كامنة فيه لان الاركان الاربعة
لا يوجد شئ منها صرفا بل هى مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع
النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان
يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا
باغيا عنه لا على انه حدث بل على انه برز وان يكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا ومنهم من انكرها و
زعم ان الماء مثلا انما يتسخن بورود اجزاء نارية خارجية عليه وذلك
بنفوذها فيه من النار المجاورة له اشار الى فساد هذين المذهبين
بقوله مع الجزم ببطلان الكمون من الداخل والورود عليه من الخارج
وانما يحصل الجزم ببطلانهما لتكذيب الحس لهما اما الكمون فان النار
الكثيرة التى تنفصل عن خشبة انضا وتبقى فى ظاهر جمرها وباطنها
لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة
اياها بل لو لم يكن فى انضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق
بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزها الرض والسحق ولا يدرك بالحس
والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها
حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذا النارية الفاشية فى الزجاج
الذائب لو كانت موجودة فيه قبل البروز لكانت مبصرة اذ هو
شفاف لا يمنع البصر عن الاحساس بما فى باطنه واما الورود فان
جبلا من كبريت يمسه نار صغيرة قدر شعلة مصباح يشتعل كله نارا

فان كان بالورود عليه من خارج وجب ان لا يكون اكثر من تلك
الشعلة وايضا الجسم قد يتسخن بالحركه وقد يغضب الانسان فيتسخن
بشرته من غير ورود نارية عليه و وقوع الحركه فى الاين والوضع
من المقولات الاربع ظاهر لا خفاء فيه اما فى الاين فمعلومة بالضرورة
واما فى الوضع فان الجسم الذى لا يخرج عن مكانه كالفلك اذا تحرك لا عن
مكانه بل فيه لم يكن له حركه مكانية بل انما تتغير نسبة اجزائه الى امور
خارجة عنه اما حاوية او محوية واذا تغيرت تلك النسب تغيرت الهيئة
الحاصلة بسببها وهذا هو الحركه فى الوضع س كل واحد من اجزاء
الفلك متحرك حركة مكانية فحركة الفلك مكانية ج لا يجب ان يكون الحكم
الثابت لكل جزء منه ثابتا له فان الاجزاء وان تحركت عن امكنتها واليها
لكن المجموع ليس كذلك ولا شك ان الهيئة الحاصلة له بسبب ما يعرض لاجزائه
من النسب متغيرة عند تغيرها وهو المقصود من الحركه فى الوضع وتعرض
لها اى للحركه وحدة شخصية باعتبار ثلاث وحدات وحدة المقدار
اى الزمان فانه لو تعدد لم يكن الحركه واحدة بالشخص فان الجسم
اذا انتقل من مكان الى مكان ثم انتقل منه اليه لم يكن هذا هو الاول
لانه قد انعدم بانقضاء الزمان الاول وامتنع اعادة المعدوم بعينه
و وحدة المحل وهو ما فيه الحركه من المقولات فانه يمكن ان يكون متحرك
يقطع مسافة ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون ابتداء هذه الحركات
وانتهاؤها واحدا فالحركه ههنا لا تكون واحدة مع ان الزمان والموضوع

واحدة وحدة القابل وهو الموضوع الذی هو المتحرک فانه لو تعدد
لم یکن الحرکه واحده بالشخص لاستحاله قیام العرض الواحد بمحلین
فثبت ان وحدة الحرکه الشخصیة انما یتحقق عند وحدة زمانها وموضوعها
وما هی فیه ووحدة المبداء والمنتهی لازمة لوحدة الامور الثلثه واختلاف
المتقابلین من المبداء والمنتهی والمنسوب الیه ما فیه الحرکه مقتضی للاختلاف
بالنوع یعنی اذا اختلف واحد منها بالنوع اختلفت الحرکات بالنوع فاما اذا
اتحد ما عنه وما الیه واختلف ما فیه اختلفت الماهیه اما فی الکیف فکما
اذا اخذ الابیض تارة من التصفر الی التحمر الی التسود وتارة الی الخضرة
الی النیلیة الی السوادیة واما فی الاین فمثل ان یکون حرکتان من مبداء
الی منتهی احدیهما بالاستقامة والاخری بالاستدارة واذا اتحد ما
فیه واختلف ما منه وما الیه فاختلفت اما فی الکیف فکما لانتقال من
البیاض الی السواد فانه مخالف للانتقال علی العکس وان کان الطریق
واحدا وفی الاین فکالصاعد والهابط فاذا اتحدت هذه الثلثه اعنی
ما عنه وما الیه وما فیه بالنوع کانت الحرکه واحدة بالنوع واختلاف
الموضوع لا یقتضی اختلاف ماهیه الحرکه بالنوع لان اضافه الحرکه الی
الموضوع امر خارج عن ماهیتها واختلاف العوارض لا یوجب اختلاف
المعروضات وایضا اختلاف الزمان لا یقتضی اختلاف الحرکه بالنوع
لانه من عوارض الحرکه وقد مر ان اختلاف العارض لا یوجب اختلاف
المعروض وکذا اختلاف المحرک لا یقتضی اختلافها بالنوع لان انتساب

المتماثلات الی المختلفات جائز واذا اخرجت هذه الامور الثلثه
عن الاعتبار لم یبق سبب لاختلاف الحرکات بالنوع الا الاختلاف
بالنوع فیما عنه وفیما الیه وفیما فیه وتضاد الاولین مبداء الحرکه
ومنتهاها مقتضی للتضاد کالحرکه من العلو الی السفل لان علة تضاد
لیست هی تضاد المحرک لان حرکه الحجر قسرا وحرکه النار طبعا الی فوق
غیر متضادتین مع تضادها تین القوتین ولا الازمنه لانها غیر متضادة
وبتقدیر ذلک لکنها عارضة للحرکه وتضاد العارض لا یوجب تضاد
المعروض ولا ما فیه الحرکه لان الصاعدة ضد الهابطه مع وحدة
الطریق فتعین ان یکون علة التضاد تضاد ما عنه وما الیه من مبداء
الحرکه ومنتهاها فالنقطتان غیر مختلفتین بالماهیه فکیف یقتضیان
تضاد الحرکه ج تعلق الحرکه بهما لا من حیث کونهما نقطتین بل من
حیث ان احدهما مبداء والاخر منتهی وهما بهذا الاعتبار متضادان
ولا مدخل للمتقابلین اللذین هما المبداء والمنتهی والقابل الذی هو
المحرک فی الانقسام الحاصل للحرکه وذلک ظاهر بل انقسامها للثلثه الباقیه
ف انقسامها لانقسام الزمان وذلک حاصل فی جمیع الحرکات لان کل حرکه
ففی زمان وکل زمان منقسم فکل حرکه فهی منقسمه دائما ب انقسامها
لانقسام الثلثه وذلک فی الحرکه فی الاین لان کل حرکة فعلی مسافه
وکل مسافه منقسمه فیکون الحرکه الی نصفها نصف الحرکه الی کلها فکل
حرکه اینیه منقسمة ج انقسامها لانقسام المتحرک لان کل حرکه عرض

حال فی الجسم المنقسم ابدا والحال فی المنقسم منقسم فکل حرکه منقسمه
وتعرض لها ای للحرکه کیفیة تشتد فتکون الحرکه بهذه الکیفیه المشتدة
سریعه وتضعف فتکون الحرکه بهذه الکیفیه الضعیفه بطیئة وذلک لان
کل حرکه انما یقع فی شیء ما یتحرک المتحرک فیه مسافة کان او غیرها
وفی زمان ما وقد یمکن ان یتوهم قطع تلک المسافه فی زمان اقل من ذلک
الزمان فتکون الحرکه اسرع من الاولی او باکثر منه فتکون ابطاء منها
فاذن الحرکه لا تنفک عن السرعة والبطؤ والسرعة هی التی تقطع
مسافه اطول فی زمان المساوی او المثل فی الاقل او الاطول فی
الاقل والبطئة بالعکس ولا تختلف بهما ای بالسرعة والبطؤ الماهیه
للحرکه لان المراد من السرعة والبطؤ هو شیء واحد بالذات وهو کیفیه
قابله للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافه العارضه لها فما
هو سرعه بالقیاس الی شیء هو بعینه بطؤ بالقیاس الی آخر واذا
کان کذلک لا یکون الاختلاف بالسرعة والبطؤ موجبا للاختلاف بالماهیه
وسبب البطؤ هو الممانعه الخارجه الحاصلة بسبب المعاوق الذی
هو من خارج ذات المتحرک کغلظ قوام ما یتحرک فیه او الممانعه الداخلیه
الحاصلة بسبب المعاوق الذی لیس هو من خارج وهو لا یمکن ان
یعاوق الحرکه الطبیعیة لان ذات الشیء لا یمکن ان یقتضی شیئا ویقتضی
ما یعوقه عن اقتضائه ذلک بل هو الذی یعاوق القسریه وهو
الطبیعة او النفس اللتان هما مبداء المیل الطباعی وقد مر هذا

فی المیل لا تخلل السکنات بین الحرکات فانه لیس سببا للبطؤ والا لما احس
بما اتصف بالمقابل البطؤ ای لما احس بالحرکه التی اتصفت بالسرعة التی
هی تقابل البطؤ والتالی باطل فکذا المقدم اما الملازمة فلانه لو کان
کذلک لکانت نسبة السکنات المتخلله بین حرکات الفرس الذی یعدو من
اول الیوم الی آخره خمسین فرسخا الی حرکاته کنسبه فضل حرکه الفلک
الاعظم الی حرکاته لکن الفلک الاعظم قطع قریبا من نصف مداره و
معلوم انه ازید من المسافه المذکورة الف الف مرة فیجب ان یکون
سکنات هذا الفرس ازید من حرکاته الف الف مرة ولو کان کذلک
لما ظهرت الحرکات القلیله بین تلک السکنات فلا تکون الحرکات محسوسة
واما بطلان التالی فلان الامر بالعکس فانا لا نشاهد فی حرکاته سکنات
اصلا فوجب ان لا یکون البطؤ لاجل تخلل السکنات ولا اتصال لذوات الزوایا
ذوات زوایا الرجوع یعنی لا اتصال للحرکات الاینیه المختلفه التی یفصل
بینها نقط زوایا الرجوع عن الصوب المقصود ولا لذوات الانعطاف
وهی الحرکات الاینیه التی یفصل بینها نقط زوایا الانعطاف یعنی لا وجود
لاتصال الحرکات المختلفه بعضها ببعض من غیر ان یقع بینها سکونات وذلک
لوجود زمان یسکن فیه المتحرک بین آنی المیلین المختلفین المحرکین اللذین
کل واحد منهما یستلزم عدم الآخر وهما الآن الذی صار المتحرک فیه موصلا
الی الزاویة بالفعل دفعه والآن الذی یصیر فیه غیر موصل عن الزاویة
دفعا بیان ذلک ان الحرکه الموصله الی الزاویة انما تصدر عن علة موجودة

تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك
العلة هي علة وصول المتحرك الى الزاوية لكن لا تسمى باعتبار الاتصال ميلا
فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن
وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركه واما المباينه عنها
فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويسمى زمانا
ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع
اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد من جهة واحدة في آن واحدة
كما عرفته فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب
عدم الميل الذي هو سبب الحركه يكون ساكنا واذا كان كذلك فلا اتصال
لذوات الزوايا وهو المطلوب س هذا الاستدلال مبني على امتناع تالي
الآنات وهو ممنوع ج لا يجوز ان يكون الآنات متاليه والا زاد مقدار
عدد على واحد فتالف مقدار حركه فيكون للحركه جزو لا يتجزى فيكون
للمسافه جزو لا يتجزى لانطباق الزمان على الحركه المنطبقه على المسافه
س عدم الآن لا يكون على التدريج والا صار الآن زمانيا فيكون دفعة
فيكون آن عدمه متصلا بآن وجوده ولزم تالي الآنين ج هيهنا قسم
ثالث وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده س ليس البحث
عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده
بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي
بعده ج ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا اضرب

هو

هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشئ بصفه في زمان
ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفه
والسكون في الاين هو حفظ النسب الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات
الوضع بان يكون مستقرا في المكان الواحد وهو امر ثبوتي من مقولة
الاين بالاتفاق فهو بهذا المعنى ضد الحركه وبمعنى انه ليس بمتحرك عدم
الحركه عما من شانه ان يتحرك فالخلاف في كون السكون عدميا او وجوديا
لفظي وهو يقابل الحركتين الحركه منه والحركة اليه معا لا الحركه الاولى
فقط كما زعم قوم ولا الحركه الثانية كما زعم قوم آخرون نعم ان جعل
المقابل للسكون الحركه التي تطراء بعده في الحركة من المكان وان
جعل المقابل له الحركه التي يطراء بعدها السكون في الحركه الى المكان
وان جعل المقابل له الحركه التي يمكن طريانها بعد السكون وطريان
السكون بعدها على البدل في الحركه المشتركه هذا هو السكون في الاين
وفي غير الاين من المقولات الباقيه التي تقع فيها الحركه من الكم والكيف
والوضع هو حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف
في الكميه فلا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف وفي الكيفيه فلا اشتد
ولا يضعف وفي الوضع فلا تبدل بحسب الاشياء الخارجة عنه على الا
تصال الغير القار وتضاد السكون لتضاد ما فيه السكون من المقولات
وذلك لان السكنات لا تتضاد لتضاد الساكن والمسكن والزمان على
ما مر في الحركه وليس له تعلق بما منه وما اليه فتعين ان يكون ذلك

التضاد لتضاد ما فيه فالسكون في المكان الاعلى ضد السكون في المكان
الاسفل والسكون في الحرارة ضد السكون في البرودة والسكون في
الانتصاب ضد السكون في الانتكاس ومن الكون طبيعي وقسري وارادي
وذلك لانه لا يخلو من ان يكون سببه مستفادا من خارج وهو القسري
او لا يكون كذلك وهو اما ان يكون له شعور بما يصدر عنه وهو الارادي
او لا يكون كذلك فهو الطبيعي والمنقسم الى الثلثه هو الكون بمعنى حصول
الجوهر في الحيز لا الكون مطلقا ولهذا قيده عن التبعضية فعلى هذا
ينقسم كل واحد من انواعه الاربعه عند المتكلمين الى هذه الثلثة فطبيعي
الحركه انما يحصل مقارنه امر غير طبيعي للجسم وهو حاله غير ملائمة له لان
الحركه لا تكون طبيعيه على الاطلاق والا لكانت الطبيعه موجبة لها من
غير اعتبار شرط والتالي باطل والا لبقيت الحركه ببقائها وذلك بين
البطلان فلا بد من امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه اي المكان الطبيعي فيقف
الجسم بعود رده بطبعه اليه عن الحركه لانه اذا حصل الوصول الى المطلوب
بطل الطلب والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فلا تكون الحركه
الطبيعيه على هذا دوريه لان الحركه الطبيعيه هرب عن حالة منافرة
وطلب لحالة ملائمة وذلك لا يتاتى في الدوريه اما انها لا يمكن ان تكون
هربا فلان كل نقطه يتحرك عنها الجسم بحركه دوريه فحركته عنها عين حركته
اليها والمهروب لا يكون مقصودا فتلك الحركه ليست هربا بالطبع عن
الشي واما انها ليست طلبا للحاله ملائمه فلان الطبيعه اذا وصلت

الجسم الى

الجسم الى الحاله المطلوبه سكنته والدوريه ليست كذلك فالحركه الدوريه
غير طبيعية ولا قسريه لان القسر على خلاف الطبيعة ولما لم يكن هناك
طبيعة تقتضي امرا استحال ان يوجد ما يعاندها فامتنع كونها قسريه
فاذن الحركه الدوريه بالذات لا تكون الا ارادية فلا تكون الطبيعه
دوريه وقسريتها كحركة الحجر المرمي الى فوق تستند الى قوة موجودة
في المتحرك مستفادة من سبب خارجي قابله للضعف وذلك لان المحرك
يفيد المتحرك قوه يحركه الى جهة مخصوصة وتلك القوة باقيه الى آخر
الحركه لاستحالة كون المعدوم علة للموجود لكنها لا تزال تضعف بمصا
مات الهواء المخروق الى ان يصير في الضعف بحيث تغلبها الطبيعه
فحينئذ يتحرك الجسم الى الاسفل وقد مر تحقيقه في الميل وطبيعي
السكون مستند الى الطبيعه مطلقا وذلك لانها لا تحتاج الى
مقارنه امر غير طبيعي كالحركه فان الجسم اذا خلي وطباعه ولم
يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين لم يطلب
مفارقته ويكون ساكنا فيه لوجود الحاله الملائمه اذ الحركه لوجود
حالة غير ملائمه كما مر ويعرض البساطة ومقابلها من التركب للحركه
خاصة لا للسكون اصلا اما البساطة فبان يكون الجسم الواحد
متحركا بالذات حركه واحدة الى جهة واحدة كان يتحرك الحجر الى فوق
او اسفل واما التركب فبان يتحرك الجسم الواحد حركه واحدة تتركب
من حركتين مختلفتين الى جهتين كان يتحرك النملة على الرحى المتحركة

الى جهة الى خلافها فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة
احدثت حركة تساوى مجموعها وان كانت الى جهتين متضادتين
احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم
يكن فضل وان كانت الى جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى
جهة تتوسط تلك الحركات على نسبتها وذلك على قياس ساير الممتزجات
فالحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى
غيرها بالعرض ولا تكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات
بل لو كان فيها ما هى بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واما
عدم عروض البساطة ومقابلها للسكون فلان الشئ اذا لم توجد
فيه الحركة بالذات بل فيما يقارنه قيل له انه متحرك بالعرض كحركة الدقّ
التى هى فى الحقّة عند حركتها واذا كان كذلك لا يكون ذلك الشئ
ساكنا بالعرض ضرورة فلا تركب من السكون بالذات والسكون
بالعرض سكون قطعا فلا يعرض له البساطة ومقابلها كما لا يجوز
تركب السكون لا يجوز تركب الحركة فان تركبها يقتضى حصول الجسم
الواحد دفعة فى جهتين مختلفتين لان الانتقال الى كل جهة يقتضى
الحصول فى تلك الجهة ج لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين
حصوله دفعة فى جهتين لان الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو
واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة نعم الحركة الواحدة كما
تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون

مركبة

مركبة على الوجه المذكور لما علل الآين وانواعه قوم بالنسبة
الى المكان حيث قالوا ان الاين ليس نفس النسبة الى المكان
بل هو امر لا يتم الا بنسبة الشئ الى المكان الذى هو فيه ولا شك
انه اذا لم يتم الا بالنسبة كان هو وانواعه معللة بها اشار الى
بطلانه بقوله ولا يعلل الجنس اى الاين وانواعه الاربعة المذكورة
بما يقتضى الدور وهو النسبة الى المكان فان ذلك الامر المعلل
ان لم يكن نسبة كان الامر كما او كيفا هف وان كان نسبة الى غير
المكان فهو باطل وفاقا فهو نسبة الى المكان ضرورة ولزم منه
توقف الشئ على نفسه وهو عين الدور الخامس من الاعراض
النسبية المتى وهو النسبة الى الزمان بالحصول فيه او الى طرفه
وهو الآن بالحصول فيه فان كثيرا من الاشياء يقع فى طرف الزمان
مع انه يسال عنها بمتى وهو اما حقيقى وهو كون الشئ فى الزمان
الذى لا يفضل عليه بل يطابق وجوده ككون الخسوف فى ساعة
معينة من الليل واما غير حقيقى ككون الكسوف فى يوم كذا او شهر
كذا وهو اى الزمان مقدار الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر
من حيث التقدم والتاخر اللذان لا يجتمعان العارضان لها باعتبار
آخر غير اعتبار هذا المقدار وهذا معنى قول الشيخ فى الشفاء
الزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان
بل فى المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور بيان ذلك ان للحركة

مقدارا من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص
نقصانها ومقدارا من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان
وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما
وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين فى الوجود والحركة
تتجزى بتجزيه المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا
بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر
منها لا يجتمعان والزمان هو مقدار الحركة لا من حيث المسافة
والا لكان الزمان هو المسافة بل من حيث التقدم والتاخر اللذان
لا يجتمعان العارضان للحركة وذلك المقدار اعنى الزمان ليس له
ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى
الا فى الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر
قبل التجزيه ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا
بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببها متقدمة
ومتاخرة بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان
يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
للشئ وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له
حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة فانما
يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق
بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره

فانا اذا

فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر
عن امس لان نفس مفهوميهما تشتمل على معنى هذا التاخر واما
اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدما وانما يعرض المقولة اى مقولة متى بالذات
للمتغيرات كالحركات والاصوات المتصرمة المتجددة الحاصلة
فى الزمان وبالعرض لمعروضها كالاجسام فانه لا يعرض لها
المتى الا بواسطة صفات متغيرة لان ما لا تغير فيه لا يعرض هو
له وقد وقع الاصطلاح على اطلاق الزمان على نسبة التى تكون
لبعض المتغيرات الى بعض فى امتداد الوجود وعلى اطلاق
الدهر على النسبة التى تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة وعلى
اطلاق السرمد على النسبة التى تكون للامور الثابتة بعضها الى
بعض ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اى ولا عدم معروض
المتغيرات اليه اى الزمان لما مر ان الحادث لا يفتقر الى المدة و
المادة ايضا والا لزم التسلسل ولان الزمان مفتقر الى المتغير
المفتقر الى وجود معروضه فلو افتقر هو اليه لزم الدور
والطرف الذى هو الآن كالنقطة التى هى طرف الخط وتاحيته
فيكون فصلا مشتركا ولا يكون جزءا من الزمان والا لكان تنصيفه
تثليثا وذلك لانه ح جزء غير داخل فى شئ من القسمين من
الزمان المنقسم الى قسمين فقط حيث قيل من الغد الى الآن

ومن الآن الى العشاء مثلا فلزم التسلسل ثم استشعر اعتراضا
بان الطرف لو كان كالنقطه لزم تتالى الآنين والتالي باطل لا
ستفاء الجزء اما الملازمة عدم الطرف لا يمكن ان يكون فى الزمان
والا لصار الآن زمانيا فيكون دفعة وذلك يقتضى ان يكون
آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالى الآنين فاجاب
عنه بقوله وعدمه اى عدم الطرف الذى هو الآن فى الزمان
الذى بعده لا على التدريج ولا يلزم ان يكون زمانيا فان ما
يحصل لا على التدريج فاما ان يحصل فى طرف زمان فقط كوصول
المتحرك على مسافه الى منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان
يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان يوجد فى
ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشى حاصلا فيه وهذا القسم
ينقسم الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرف حصوله كا
لكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن ككون
المتحرك على مسافه فيما بين طرفيها وكاللاوصول ولهذا حكم
بان عدم الآن انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك الآن
طرفه ولكن لا على التدريج فان معنى الحصول على التدريج هو
حصول الشى الذى له هوية اتصالية لا يمكن ان يحصل الا فى زمان
كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة
فيقابله ما يحصل لا على التدريج وحدوث العالم وهو ما سوى

الله تع اذ لا قديم سوى الله تع كما مر يستلزم حدوثه اى حدوث
الزمان لانه من جمله العالم وقد مر ان الاجسام كلها حادثه
فالزمان المتوقف على الحركه المتوقفه على الجسم اولى به السادس
من الاعراض التسعه الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبتين احديهما نسبة بعض اجزاء الجسم الى بعض نسبة
تتخالف الاجزاء لاجلها بالقياس الى الجهات فى الموازاة و
الانحراف وثانيتهما نسبة اجزائه الى اشياء ذوات الوضع غير
ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخله فيه كالقيام فانه هيئة
عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزائه الى
بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسب
اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا اعتبار النسبة الثانيه
لكان الانتكاس ايضا قياما والجسم الذى هو محيط على الاطلاق
يكون له وضع بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الا
شياء الداخله فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا و
الذى هو محاط ومحيط فله الوضع بالاعتبارات جميعا وفيه
اى الوضع تضاد كقيام الانسان وانتكاسه فانهما وجوديان
يتعاقبان على موضوع وبينهما غاية الخلاف وشدة وضعف
لان القيام والركوع والسجود والقعود والاستلقاء والانبطا
وغيرها من الاوضاع المختلفه مما تتفاوت شدة وضعفا وذلك

مما يحققه المشاهدة السابع من الاعراض التسعه الملك
وهو نسبه التملك الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه
ينتقل بانتقاله كالتسلح والتختم والتقمص والتعمم هذا كلى والجزئى
كهذا التسلح ومنه ذاتى كحال الهرة عند اهابها وعرضى كالامثله
السابعة الثامن والتاسع من المقولات التسع ان يفعل وهو تاثير
الشئ فى غيره وان ينفعل وهو تاثر الشئ عن غيره مثال الاول
التسخين والقطع ومثال الثانى التسخن والتقطع والحق ثبوتهما
ذهنا لا خارجا والا لزم التسلسل والتالى باطل فكذا المقدم
اما الملازمة فلان كل واحد منهما لامكانه يفتقر الى موثر
فكان تاثير الموثر وتاثر المتاثر صفتين اخريين مفتقرتين الى الموثر
وهلم جرا فيترتب امور متتاليه غير متناهيه من تاثير التاثير
عينه فلا تسلسل ج التاثير الاول على هذا التقدير يكون اثرا
وامتنع ان يكون التاثير عين الاثر اذا كانا ثبوتيين المقصد
الثالث فى اثبات الصانع من الصنع وهو ايجاد شئ مسبوق
بالعدم كما ان الابداع ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم وصفاته
وآثاره اى افعاله وفيه فصول ثلثه بحسبها الفصل الاول فى وجوده
والدليل عليه انه لا شك فى وجود موجود فذلك الموجود ان
كان واجبا لذاته فهو المطلوب والا استلزم اى الواجب لذاته
لاستحاله الدور والتسلسل اللازم احدهما لولم يستلزم وذلك

لانه اذا لم يكن واجبا كان ممكنا واذا كان ممكنا فلا بد له من سبب
موجود ضرورة فسببه ان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا
عاد الكلام فيه فاما ان ينتهى الى الواجب او دار او تسلسل وهما
محالان لما عرفته فتعين الانتهاء الى الواجب وهو المطلوب الذى
استلزمه ذلك الموجود وانما استدل كالالهيين بالنظر فى الوجود
وانه واجب او ممكن على الصانع ولم يستدل كالمتكلمين بحدوث
الاجسام والاعراض على وجوده ولا كالطبيعيين بوجود الحركة
على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك
اول غير متحرك ثم من ذلك على وجوده لانه لم يحتج لثبوته الى
تامل لغير نفس الوجود وذلك لانه اعتبر حال الوجود فيشهد
به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد على ساير ما بعده
فى الوجود وهذه الطريقه اوثق واشرف لكونها فى مرتبه الا
الاستشهاد به لا عليه والطريقان الاخريان فى مرتبه الاستدلال
بآيات الآفاق والانفس على وجوده وربما لا يعطى اليقين وكانه
قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق اشارة الى مرتبه الاستدلال وقوله اولم يكف بربك انه
على كل شئ شهيد الى مرتبة الاستشهاد وقوله الا انهم فى مرية
من لقاء ربهم الا انه بكل شئ محيط الى مرتبه اعلى فتدبر المقصد
الثانى فى صفاته وجود العالم بعد عدمه لما مر من حدوثه

ينفى الايجاب اى ايجاب صدوره عنه تع لان ايجاب صدوره
عنه يقتضى ان يقارنه لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
واذا قارنه لم يكن بعد عدمه هف واذا انتفى الايجاب ثبت
الاختيار فيكون الواجب مختارا وهو المطلوب ثم استشعر
اعتراضا لجواز ان يقتضى الواجب قديما قادرا يقتضى وجود
العالم حتى يكون واسطة بينهما ولا يتحقق الاختيار فاجاب بقوله
والواسطة بين الواجب والعالم غير معقولة فى الخارج لانها
من جملة العالم لان العالم كل ما سوى الله تع فلا تكون واسطة
بين الواجب ونفسها ثم لما استدل القايل بالايجاب بثلثة اوجه
آ لو كان الواجب مختارا لكان اثره الاول واجب الصدور عنه
لانه استجمع جميع ما لا بد منه فى المؤثرية فامتنع تخلفه عنه ولكن
الصدور ايضا لان المختار هو الذى يكون صدور الفعل عنه مع
جواز لاصدوره فلزم عروض الوجوب والامكان معا وهو مح
ب لو كان مختارا لكان له فى الحال قدرة على الاثر المستقبل لانه
لا يدعوه داعية الايجاد الا الى المعدوم لامتناع ايجاد الموجود
وقدرته على المستقبل تستحيل فى الحال لامتناع وجود المستقبل
من حيث هو مستقبل فى الحال فلا يكون مختارا ج لو كان مختارا
لكان الفعل وانتفاؤه مقدورين له اذ القادر هو الذى يتمكن
من الفعل والترك والثانى باطل لان الانتفاء نفى محض فلا يكون

مقدورا اجاب عن الاول بقوله ويمكن عروض الوجوب والا
مكان للاثر باعتبارين مختلفين سواء كان الاثر اولا او غيره
وسواء كان الاثر للواجب او غيره وههنا كذلك فان عروض
الوجوب للاثر باعتبار اختيار الفاعل المختار وقصده اياه
وعروض الامكان له بحسب ذاته فلا ينافى لان الوجوب بالغير
لا ينافى الامكان بالذات وعن الثانى بقوله ويمكن اجتماع القدرة
على الاثر المستقبل مع العدم فى الحال ولا يلزم منه عدم القدرة
فى الحال لان استحالة الاثر المستقبل فى الحال لا يقتضى استحالة
القدرة عليه فى الحال لان انتفاء المقدور لا يقتضى انتفاء القدرة
مطلقا وعن الثالث بقوله وانتفاء الفعل الذى هو الاثر ليس
فعل الضد وهو الترك لان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل
ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك حتى يكون النفى المحض
مقدورا وعمومية العلة اى علة المقدورية وهى الامكان المشترك
بين جميع الممكنات لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية
تستلزم عمومية الصفة اى المقدورية بالنسبة الى جميع الممكنات
والمقتضى لكونه تع قادرا على المقدور هو ذاته تع ونسبة
ذاته فى اقتضاء القادرية الى كل المقدورات واحدة فيكون
الواجب قادرا على الكل ولان المقدورات لما تساوت فى
المقدورية واقتضت ذاته القادرية فلو اختصت قادريته

بالبعض دون البعض لافتقرت الى مخصص والا لزم الترجيح
بلا مرجح فيكون الواجب فى كماله مفتقرا الى الغير فيكون
ناقصا بذاته وهو مح فيكون قادرا على الكل وهو المطلوب والا
حكام اى احكام الله تع افعاله من الافلاك والكواكب وحركاتها
والنباتات والحيوانات الواقعة على الترتيب العجيب المعلوم
بالتشريح وغيره والتجرد اى تجرده تع وهو كونه قائما بذاته
ليس بجسم ولا جسمانى واستناد كل شئ اليه تعالى لانه مبداه
له اما بوسط او بغير وسط دلايل العلم اى هذه الثلثة دلايل
علمه تع اما الاول فلان بديهة العقل حاكمة بامتناع صدور تلك
الافعال المتقنة عن الجاهل واما الثانى فلما مر من ان التجرد يستلزم
التعقل واما الثالث فلما مر من انه فاعل الاشياء بالاختيار و
المختار لا بد له من الشعور بما يقصد ايجاده فيكون الواجب عالما
وهو المطلوب والاخير من الثلثة وهو استناد كل شئ اليه عام
للعلم بكل شئ لانه تع يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا
لذاته على ما تحقق ان التعقل والتجرد متلازمان ويعقل ما بعده
من حيث هو علة له والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول
ومن القدماء من انكر علمه بذاته لان المعقول من كون الشئ عالما
بالشئ نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم والنسبة لا يعقل
الا بين امرين متغايرين فعلم الذات الواحدة المنزهة عن

حق النبى وبعده اذا لم يكذبه كان على و ثانيها اى قوله ولسبق
كفر غيره لا يكون معصوما مطلقا فلا يصلح للامة فيتعين هو للامامة
للاجماع على ان الامام بعد رسول الله اما على او ابو بكر او العباس كما
قالت الراوندية به واذا انتفى الاخيران تعين الاول ثم لا نسلم سبق
كفر غيره ولو سلم فذلك لا يخل بصلاحية الامامة بعد الاسلام ج
سبق كفر غيره متواتر لا يمكن منعه والكافر حالة الكفر ظالم لقوله تع
والكافرون هم الظالمون فلا يصير بالاسلام معصوما مطلقا فلا يصلح
للامامة اذا كان واجب العصمة بآ ثالثها ولقوله تع يا ايها الذين آمنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين يكون الامام بعد النبى صلعم عليا عليه
لان الله تع امر بالكون مع الصادقين وعلى قد اظهر المعجزة وادعى
الامامة فيكون صادقا فيتعين الكون معه فيكون اماما يب قوله
ولقوله تع يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
الامر منكم يكون الامام عليا عليه فان الله تع امر بطاعة اولى الامر منا
وهذا يقتضى ان لا يجوز عليهم الامر بالفحشاء اذ لو جاز لفرض وقوعه
لكان امر الله تع بطاعتهم امرا بالفحشاء فى الجملة وذلك باطل لقوله
تع ان الله لا يامر بالفحشاء واذا لم يجز عليهم الامر بالفحشاء يكونوا معصومين
وغير على غير معصوم لصدور الفحشاء وهو الكفر عنه فيتعين ان يكون
على مامورا بطاعته فيكون اماما ثم امر الله بطاعة من يجوز عليه
الفحشاء انما يكون امرا بالفحشاء ان لو كان الجواز مستلزما للوقوع

ج المحال انما لزم من فرض الوقوع لا من الاستلزام تج قوله ولان
الجماعة الذين وقع النزاع فى امامتهم بعد الرسول عله غير على لا
تصلح للامامة لظلمهم العام لم يتقدم كفرهم على ايمانهم ولظلمهم
الخاص بكل واحد واحد وذلك قوله وخالف ابو بكر كتاب الله وهو
قوله تع وان كانت واحدة فلها النصف فى منع ارث رسول الله بان
منع فاطمة عن ارثها من النبى علیه السلم بخبر رواه عن النبى صلم وهو قوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث فما تركناه صدقة ولم يوافقه احد من الصحابة
فى روايته س تخصيص الكتاب بالسنه جائز وعدم موافقة الصحابة
فى الروايه لا يدل على كذبه ورواية العدل تفيد ظن صدقه والعمل به
واجب فى الاحكام الشرعية ج تخصيصه انما يجوز بالسنه المتواتره
قولا كان او فعلا كتخصيص قوله تع يوصيكم الله فى اولادكم الايه بقوله
علیه السلم القاتل لا يرث وتخصيص قوله تع الزانيه والزانى الآيه بفعله علیه السلم
وهو رجمه المحصن واما تخصيصه بخبر الواحد فغير جائز لقوله علیه السلم
اذا روى عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه و
ان خالفه فردوه وخبر الواحد المخصص للكتاب مخالف له فيكون مردودا
وهذا لا ينقض بتخصيص الكتاب بالسنه المتواترة فان قوله علیه السلم
فان خالفه فردوه دال على انه مخصوص بما يجوز رده والمتواترة وان
خالفت لا يمكن ردها وعدم موافقة الغير الرواته مع مخالفة الكتاب
صريحا وان لم يدل على الكذب لم يدل على الصدق فكيف يستدل به

اقول هذا السؤال والجواب ليس بشى ولذا ... لان ... هذا الكلام ... الراوى للحديث ... التى سمعها من النبى علیه السلام ... الى ... فلا يصلح للامامة ... فاطمة ... اذ لو كان الحديث ... ولم يكن ذلك ... الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما ورثوا العلم فالمراد به انهم لم يخلفوا اموالا ... وانما خلفوا العلم ... ذلك ... والمقطوع به خلاف ذلك س

واذا لم يفد ظن الصدق فكيف يجب العمل به والحق ان خبر الواحد
العدل اذا لم يخالف دليلا قطعيا حجة لقوله تع ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اذ لو لم يكن حجة لم يعلل بالفسق لانه ح يقتضى لذاته
عدم القبول فحصول الفسق لا يكون مؤثرا فيه لامتناع تحصيل الحاصل
وقد عارض العام فالعمل بهما ولو من وجه اى اعمال العام فى غير
موارد الخاص واعمال الخاص فى موارده اولى جميعا بين الدليلين
س خبر الواحد مظنون والكتاب مقطوع فكيف يخصص به ج خبر
الواحد مظنون المتن مقطوع الدلالة والكتاب مظنون الدلالة لان
دلالته على الاستغراق لاحتمال ارادة البعض دون البعض لا يكون
قطعيه المتن اى علم استناده الى الرسول قطعا فيكون كل واحد منهما
مقطوعا من وجه مظنونا من وجه فيحصل التعادل ومنع فاطمة
فدكا اسم قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها اى ادعائها ان النبى قد نحلها
فدكا وهى معصومة لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت وهى من اهل البيت وفاقا وشهد على وام ايمن وهى امرأة عتقها
رسول الله صلم وهى حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة
اى والحال انها شهد لها عليها السلم حيث استشهدت بعد الدعوى
ولم يصدقهما وصدق الازواج ازواج النبى فى ادعاء الحجرة لهن
مع انه لم يشهد لهن احد ولم يدل دليل على انهن من اهل البيت وقوله
عليه السلم لام سلمة حيث قالت الست من اهل البيت بلى ان شاء الله

لم يدل على انهن كلهن من اهل البيت ولو دل وثبت فالترجيح قائم
س لا نسلم ان فاطمة ادعت فدكا ولو سلم فذلك لا يقتضى ان يعطاها
بلا بينة ولا نسلم ان عليا قد شهد على وفق دعواها ولو سلم فلا يجوز
ان يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل مع امرأة وعصمة المدعى لا تقتضى
الحكم على وفق دعواه بلا بينة مشروعة وتصديق الازواج لعله صدقت
فى لبس واشتباه وذلك عند اصحاب رسول الله ج دعواها فدكا قد تواترت
حيث لا يشك فيها ونحن نسلم ان ذلك لا يقتضى ان يعطاها بلا بينة
وشهادة على وام ايمن كانت على وفق دعواها وكيف يتصور من مثل
امير المؤمنين ان يشهد شهادة مردودة لا تكون على وفق دعوى
المدعى وكيف يجوز الحكم بمجرد دعوى الازواج ولا يجوز بدعوى سلالة
النبوة مع شهادة على عليهما السلم وقد اجمعوا على امامته وعصمته وصدق
كلامه والذى يقضى منه العجب علمه بصدق الازواج بلا شاهد وشكه فى
صدق سلالة النبوة عليها السلم مع وجود الشاهدين وكيف يحكم باشتهار
ذلك عند الاصحاب ولم يوجد له شاهد واحد لا رجل ولا امراة س اذا
علم الحاكم صدق المدعى يجوز له الحكم بعلمه وان لم يكن حجة سواء فيه الاموال
والعقوبات وسواء فيه ما علمه فى زمان ولايته او مكان ولايته او علمه
فى غيرهما فيجوز علمه بصدق الازواج دون فاطمة ج قد مر ما ينفى ذلك
ومع هذا فان ذلك لا يوجد فى تصديق الازواج وانه لم يقل انى سمعت
هذا من النبى وانا احكم لهن بالحجرة لعلمى السابق بذلك ولهذا اى لمنعه

فاطمة عن فدك ردها اى فدكا عمر بن عبد العزيز من الخلفاء على اولاد
فاطمة ولم يقبلها العلماء بكنهه القضية س انتقال فدك الى اولادها فى
عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل على خطاء ابى بكر ج هذا مسلم لكن المشهور ان
ردها على الاولاد لهذه القضية واوصت فاطمة لهذا ان لا يصلى عليها
ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلونى فلست بخيركم وعلى فيكم لا يصلح للامامة
لانه ان كان صادقا فى هذا فظاهر وان كان كاذبا فلا يكون معصوما فلا
يصلح لها س ليس فيه ما يدل على عدم اهليته مع اتفاق الامة عليه ولعل
ذلك انما كان للفرار من حمل اعباء المسلمين والتقليد لامور الدين او لا
متحان ليعرف الموافق من المخالف ج قوله لست بخيركم وعلى فيكم يدل على
انه مفضول بالنسبة اليه وهو خير منه فيدل على عدم الاهلية مع وجوده
ودعوى الاتفاق فى مثل هذا الموضع ساقطة وكيف يجوز للامام ارتكاب
الكذب من غير ضرورة لاجل الفرار عما هو واجب عليه وللامتحان وخصوصا
اذا لم يحصل به مقصود ولقوله ان له شيطانا يعتريه اى يغشاه لا يصلح
للامامة ان كان صادقا فلا يكون معصوما وان كان كاذبا فكذلك س
ذلك لا يقتضى معصيته ولو سلم فالامامة بالعصمة قد عرفته ولقول عمر مع
انه وليه وناصره كانت بيعة ابى بكر فلتة اى فجأة لم تكن عن تدبر وقى الله
المسلمين شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه لا يصلح هو للامامة لان بيعته وقعت
لا عن اصل يبتنى عليه قيل قول عمر لا يحمل على ان بيعته لم تكن صحيحة والا كان
ذلك طعنا فى امامة نفسه فالمراد من قوله وقى الله شرها هو شر الخلاف

لا نشرط بالعصمة ج اعتراء الشيطان
انما يتحقق بصدور المعصية والا فلا
اعتراء واشتراطها الامامة صح

الذى كاد يظهر بين المهاجرين والانصار عند تلك البيعة وقد يضاف الشى
الى الشى الذى ظهر عنده كقوله بل مكر الليل والنهار وقوله فمن عاد الى
مثلها فاقتلوه اى الى مثل المخالفه الموجبه لتبديد الكلمة وشك عند موته
فى استحقاقه للامامة حيث قال وددت انى سالت رسول الله عن هذا
الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله وهذا يدل صريحا على عدم النص على امامته
س هذا لا يدل على شكه بل على مبالغته فى طلب الحق وبقى الاحتمال البعيد
مع جزمه فى الظاهر بنفيه ج ان دلالة قوله على شكه صريحة فكيف لا يدل
عليه ولا دلالة له على طلب الحق فضلا عن دلالته على مبالغته فيه وحيث لا
نص له فما يجب فيه النص عن الرسول لم يكن الاحتمال بعيدا بل مساويا او
راجحا وكيف يجزم فى الظاهر بالنفى مع هذا الاحتمال وخالف الرسول فى الا
ستخلاف اى فى جعله عمر خليفه عندهم اذ لم يستخلف الرسول احدا كذلك س
لا نسلم ان الاستخلاف وتولية عمر مخالفه للرسول وانما يكون مخالفه له ان
لو نص على عدم الاستخلاف وعدم توليته ج ترك الرسول الاستخلاف مع انه
اعلم بمصالحه ومفاسده واشفق على امته مما يقتضى المتابعة وقوله تع
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله الى جمل وجوب الاتباع من لوازم
محبة الله وهى واجبة اتفاقا ولازم الواجب واجب فترك ذلك مخالفه
وههنا بحث وفى توليه من عزله الرسول يعنى عمر فانه ولاه امر الصدقات
ثم عزله والمخالفه ههنا اظهر مما سبق وفى التخلف عن جيش اسامه بن
زيد مع علمهم بقصد العدو فان النبى صلعم لما جهز جيش اسامة فى المرض

الذى فيه قبض نحبه قال ملعون من تخلف عنه وكان ابو بكر وعمر وعثمان
فيه س لا نسلم دخولهم فى جيش اسامة مطلقا بل غاية ذلك دخولهم
بالنظر الى عموم امر الرسول وكان ذلك لاصلاح الدين ولعل المصلحة فى الا
مامة اكثر وتخصيص العموم بالراى جائز عند ابى بكر ج كون عموم اللفظ
لاصلاح الدين يقتضى دخولهم لقصد العدو لا عدم دخولهم والمصلحة فى
موافقة الامر خصوصا مع العلم بقصد العدو اكثر وههنا لا تخصيص بالراى
والقياس ولو فرض فالظن الحاصل من العام اقوى من الظن الحاصل
من الراى فيتعين العمل به واعمال الدليلين حيث يكونان متعادلين اما
اذا كان احدهما اقوى فيتعين العمل به وولى النبى صلعم اسامة عليهم فهو
افضل منهم لان الوالى افضل من رعيته س تقدم اسامة فى الجيش
لا يقتضى تقدمه مطلقا ج قد مر ان تقديم المفضول والمساوى قبيح عقلا
خصوصا فى الجهاد الذى هو اقوى المناصب الدينية فلا يصدر عن النبى
المعصوم وعلى لم يول النبى صلعم عليه احدا من الصحابة وهو افضل من اسامة
بالاتفاق فيكون على عليه السلم افضل منهم لانه افضل من الافضل فيكون
افضل ولم يول عملا فى زمانه عله من الاعمال التى تتعلق باقامة القوانين
الشرعية والسياسة العامية المناسبة للرياسة الكلية فكيف يصح له
توليه الاعمال الدينيه كلها س استخلفه النبى صلعم فى الصلوة بالناس
فى مرضه وصلى خلفه وما عزله ولو سلم انه لم يوله شيئا فى حيوته فذلك
لا يدل على عدم اهليته للامامة ج كان ابو بكر يصلى بالناس فخرج رسول الله

الى المسجد وتاخر ابو بكر وصلى الرسول بالناس وهو عله لم يصل خلفه بل
وصل ابو بكر رضه صلوته بصلوة لان الامام فى حكم المنفرد وكونه فى حيوته
عله مامورا ورعية منقضا الى ما سبق على تقدير صحته يدل على عدم
اهليته لذلك واعطاه الرسول صلعم سورة براءة فى سنه تسع من الهجرة
وبعثه من المدينه الى مكة ليقراها على الناس فى الموسم فنزل جبرئيل عله
بعد ذلك وامره برده الى المدينه واخذ السورة منه وان لا يقراها
على الناس الا هو او احد من اهله حيث قال جبرئيل انه لا يؤدى عنك
الا انت او رجل منك فبعث الرسول بها اى بقراءة السورة عليا و
عزل ابا بكر رضه عنها س المروى انه ولاه الحج وردفه بعلى لقراءة
سورة براءة لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثق
والعهود لم يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بنى اعمامه فجرى
الرسول صلعم على سابق عهدهم ج الامر بالقراءة ليس مما جرى النبى
صلعم فيه على سابق عهدهم بل اتى به جبرئيل عليه السلم بعد ان بعث
الرسول عله ابا بكر رضه بالقراءة وليس الغرض من قراءة السورة
مجرد اخذ المواثق بل فيها فوايد اخرى مما لا يخفى ولم يكن عارفا بالاحكام
الشرعيه كلها بالقوة القريبه من الفعل فلا يكون مجتهدا فلا يصلح للامامة
س ان اريد ان جميع الاحكام ما كانت حاضرة عنده على التفصيل فهو
مسلم وليس هذا بقادح فى استحقاق الامامة وان اريد انه ما كان
من اهل الاجتهاد فهو ممنوع ج الاجتهاد هو استفراغ الوسع فى النظر

فى الاحكام الشرعيه فلا بد للمجتهد من معرفه الطرق المفضيه الى
الاحكام الشرعيه ومعرفه ما تتوقف عليه تلك الطرق فى افضائها
اليها ليتمكن من الاستدلال بالادله عليها فلا بد له ان يعرف من الكتاب
والسنه ما يتعلق بالاحكام وايضا لا بد له من معرفه القياس وشرايطه
ليعلم القياس الذى يصح ان يكون طريقا الى الحكم والذى لا يصح ان
يكون طريقا اليه ومن معرفه كيفيه النظر بان يعرف المواد المناسبة
للمطلوب والصور المودية اليه ليكون معصوما بمراعاتها عن الخطاء
وعليه ايضا ان يعرف الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ الباطل
ومع جميع ذلك لا بد وان يكون عارفا بالجهات المرجحة اذ قد يتعارض
الادله فيحتاج الى امور بها يترجح بعضها على بعض وامور بها يتساوى
وما يجئ بعد ذلك على تقدير صحته مما ينافى الاجتهاد حتى قطع يسار
سارق لا يمينه من الكوع وهذا غير جائز س يحتمل ان يغلط الجلاد
وانما اضيف اليه لان القطع كان بامره واحتمال انه كذلك فى المرة
الثالثة ج المنقول انه امر بقطع يساره مع وجود اليمين واحرق شخصا
قيل هو فجاءة المازنى بالنار وهو يقول انا مسلم وهذا غير جائز لان هذا
التعذيب مما خصه الله به نفسه س اذا كان مجتهدا وكل مجتهد مواخذ بما
ادى اليه ظنه فجاز له الاحراق مع قوله انا مسلم فلعله ثبت عنده انه
كان زنديقا والزنديق غير مقبول التوبة ج النهى عن الاحراق عام حتى
لا يجوز ان يوقد النار على الباغية وتوبة الزنديق مقبولة احتياطا للامر

ولقد انكر النبي صلعم لاسامة حين قتل من تكلم بكلمة الاسلام وقال انما قالها فزعا
مني هلا شققت عن قلبه تنبيها له على ان العبرة بالظاهر ولهذا قال صلعم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ثم كيف تقبل توبة الزنديق الذي
يظهر الاسلام ويبطن الكفر وتوبته عين الزندقة ح تقبل احتياطا للامر لجواز
ان تكون باطنه موافقا لظاهره فان باب الهداية غير مسدود فلعله قد
اهتدى ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها والكلالة من لا والد له
ولا ولد وكل والد ليس بوالد ولا ولد للميت فهو ايضا كلالة والعرب تقول
لم يرثه كلالة اى لم يرثه عن عرض اى جانب وناحية بل عن قرب واستحقاق
قال ابن الاعرابي الكلالة بنو العم الاباعد وحكى عن اعرابي انه قال مالي
كثير وترثني كلالة متراخ نسبهم ويقال هو مصدر من تكلله النسب اي
تطرفه كانه اخذ طرفيه من جهة الولد والوالد وليس له منهما احد
فسمي بالمصدر والعرب تقول هو ابن عم كلالة اذا لم يكن لحا اى لاصق
النسب وكان رجلا من العشيرة ولا ميراث الجدة فان جدة سالته عن
ارثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن مسلمة ان الرسول اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات السدس
ثم قوله في الكلالة والجدة على الوجه المذكور لا يدل على عدم علمه بالاحكام
اذ للمجتهد ان يبحث عن مداركها الاحكام ويسال عمن احاط بها ولهذا رجع
على علیه في حكم المذى الى قول المقداد وفي بيع ام الولد قول عمر رض ج
المجتهد لا يجوز له التقليد فكيف يسال عمن احاط بها وذلك لان المجتهد لا يجوز له

الاستفتاء

الاستفتاء بعد الاجتهاد وقبل الاجتهاد ايضا لان المجتهد ما مور بالاعتبار
لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فلو جاز له الاستفتاء لجاز له ترك
المامور اعنى الاعتبار المامور به واللازم باطل فكذا الملزوم وانما اخذ على
بقول مقداد في المذى حاكيا عن الرسول صلعم لجواز الاخذ عن غير المجتهد
اذا كان حاكيا عن حي واخذ بقول عمر رض حاكيا قول النبي صلعم ام الولد لا تباع
لا انه اخذ بالاستفتاء والسوال عنهما واضطرب في احكام وفي بعض النسخ
في احكامه فكيف يصلح للامامة العامة وانما ينفذ قضاء من ولاه ذو شوكة
وان كان جاهلا او فاسقا عند القائل به بشرط ان يتعذر اهل القضاء و
نبي العصر عن الامام والماذون عنه واستولى على البلاد متغلبون وهذه
الشرايط فيما نحن فيه منتفية بالاجماع ولم يحد خالدا ولا اقتص منه وهو
قد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في تزويج امراته وخطب امراته
ليلة قتله وقال ابو بكر لا اغمد سيفا سله الله على الكفار انما قتل
مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوجه بامراته انما كان في دار الحرب وقيل
انه لم يقتله بل قتله بعض اصحابه خطا لظنه انه ارتد ولعل زوجته كانت
مطلقة منه وقد انقضت عدتها ليس له قتله على تقدير انه
تحقق منه الردة حتى يثبت ارتداده بان يشهد شاهدان عدلان على ردته
باختياره ويعدلا الشهادة لاختلاف المذاهب ويستتاب ثلثة ايام ويجتهد
بعد الاصرار يقتله الامام وتزوجه بامراته في ليلة قتله ولو كان في دار

الحرب لا يجوز لعدم انقضاء العدة وقوله لا اغمد سيفا سله الله يدل على
ان القاتل هو خالد لا غير ايضا لو كان القتل خطا من غيره لضرب الدية
على عاقلة الجاني ولم يفعل ذلك وفاقا ولو كانت زوجة مالك مطلقة منه
لما كانت بعد انقضاء عدتها في بيته وما خالطها مخالطة الزوج زوجته
وليس كذلك بغير اذنه
بيته بغير اذنه لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا
بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فكذا بعد وفاته لانه معظم في الحالتين جميعا
الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها والنهي من دخول
المؤمنين بيت النبي حال حيوته دون اذنه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر
فيه اذا كان ملكا لغيره الحكم بملكية الحجرة انما كانت بعد وفات
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم كامر فكيف يحكم بانها كانت لعايشة رضي
الله عنها ودفن فيها باذنها ثم دفن في بيته الذي كانت عايشة فيه
ومع هذا لا شك ان المراد من بيت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما هو
ملكه مطلقا بل ما هو ساكن بالحق فيه ولو بالاجارة والاعارة
جماعة للبيعة علي كرم الله وجهه معه
اى اشتغل في بيت النبي عليه الصلوة والسلم
فاخرجوا ولم يقباده هو
وصعد المنبر لخطبه بواسطة الاضرام والا
خراج قبل تاخر على عن بيعه لم يكن عن شقاق ومخالفة ولهذا كان منقادا

له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صحة بيعته والاخبار الدالة على نقيض
ذلك من مخترعات الاعداء ومسموعات الاغبياء ولم ينقل شي من ذلك عن
السنة الثقات وارباب العدالة من الرواة
اقرت بالزنا فقال علي كرم الله وجهه ان كان لك عليها سبيل فلا
سبيل لك على حملها دعها حتى تضع ثم ترضع ولدها ثم افعل بها ما شئت
فترك عمر رض الله عنه رجمها وقال لولا علي لهلك عمر برجم امراة
علي عن الرجم لان القلم مرفوع عن المجنون
وهذا يدل على نقصان العلم لم يعلم الحمل والجنون فلا يلزم منه نقصان
علمه لو لم يعلم ذلك لما قال لهلك لان الاثم انما هو تابع للعلم فحيث
لا علم لا هلاك وقد قال النبي عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان
انما قال لهلك بسبب ما كان يناله من المشقة بتقدير العلم بحالها بعد الرجم
لعدم المبالغة في البحث عن حالها فعلى هذا لا يقال ذلك بل يقال لا تكن
ان يهلك لانه كما يمكن بعد الرجم علمه بحالها يمكن عدم علمه
لما قبض ولم يسكن اليه قوله تعالى
عمر منه وهذا يدل على نقصان
علمه بالقرآن ان قصته في حال موت النبي عليه الصلوة والسلم يدل على
جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حال تشويش البال واضطراب الاحوال
والذهول عن الحسيات وخفاء الواضحات وقد نقل ان بعض الصحابة في
تلك الحالة صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام على وجهه

وبعضهم صار مقعدًا لا يقدر على القيام فما ظنك بالغفلة عن الآية
قيل انه كان مصرًّا على هذا مدة وكان يقول لا يتركون هذا القول
حتى يقطع ايدى رجال وارجلهم فان الغفلة المجردة هنا
اى الجوارى اللاتى الزمت الخدور وهو الستر
وقامت اليه امراة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم
احديهن قنطارًا لم ينه عما اقتضاه الكتاب مطلقا بل انما نهى عنه
على معنى انه وان كان جائزا شرعا لكن تركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله
كل افقه من عمر الله بطريق التواضع وكسر النفس امر المعاش
اذ لو كان على وفق الشرع لم يتوجه عليه المنع فالمغالات لا يتوجه عليه
المنع لا شرعا ولا عرفا وكون هذا الكلام منه على طريق التواضع وكسر النفس
مسلم لكنه غير دفع من بيت المال مالًا
حقا على عايشة وحفصة كل سنة عشرة الآف درهم اي اخذا
لقرض ممن بيت المال بان اخذ ثمانين الف درهم منه بالقرض
الذى هو سهم اقارب الرسول بحكم كلام الله تع
مع ما راه من المصلحه لاسوم اعطاء الازواج ولعل منع اهل البيت من
الخمس لانه اطلع بحسب اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وبالجمله فخطاء
المجتهد فى الامور الظنية لا يوجب القدح فيه والزم ذلك فى كل واحد من
المجتهدين ليس الكلام فى حرمة الاعطاء للازواج بل فى اعطائه
مالا مع اقرامه انه مما لا يجب واقتراضه لنفسه ومنع اهل البيت من سهمهم

مع ان اعطائهم ما يجب والمجتهد لا يجوز مخالفته كلام الله من غير دليل راجح وهذا
مخالفه فى الامور القطعيه لا الظنيه اذ لا نزاع فى ان اهل البيت من ذوى
القربى س ان العام قبل طلب المخصص كان دلالته على العموم مساويه
لعدم دلالته عليه لانه يحتمل التخصيص ويحتمل عدمه احتمالا سوا فحمله
على العموم حمل على احد الجائزين من غير مرجح ج ان احتمال العموم راجح
لحصول المقتضى وهو اللفظ العام واحتمال الخصوص مرجوح اذ الاصل
عدمه وقضى فى الحد وحد الشرب بما به قضيه والواجب فيه اربعون ضربه
ان كان الشارب المطلق حرا او الا نصفه وفضل فى القسمة قسمه الغنيمه المها
على الانصار والعرب على العجم ولم يكن ذلك فى زمن النبى علم س انه كان
مجتهدا وكان يجب عليه اتباع ما اوجبه ظنه فى كل وقت ح ان هذين كانا بوا
سطه امر الرسول صلم وفعله مما هو مقطوع به فلا يجوز له الاجتهاد فيهما
لان المجتهد فيه هو الحكم الشرعى الذى لم يكن مقطوعا به ومنع المتعتين متعه
النكاح ومتعه الحج متعه النكاح هى ان ينكح الرجل امراة الى اجل معلوم
فاذا انقضى الاجل اعطاها اجرها وبهذا فسر ابن عباس رضه قوله تعالى
فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة وروى عن الشافعى انه قال
لا اعلم فى الاسلام شيئا احل ثم حرم غير المتعه ومتعه الحج هى ان يقدم من
على مسافه القصر من الحرم مكه محرما فاعتمر فى اشهر الحج واقام حلالا بمكه
حتى ينشئ منها الحج عامه ذلك واستمتع بمحظورات الاحرام لانه حل بالعمرة
وبهذا فسر قوله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج يقال تمتعت بكذا اى انتفعت

جريت

والاسم المتعه لانه استمتاع روى ان عمر صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث
كن على عهد رسول الله انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهى متعه
النساء ومتعه الحج وحى على خير العمل س انما حرم هذه الثلثه لظهور
الحرم عنده بعد الجواز والمجتهد تابع لما اوجب ظنه ج قد عرفت جوابه
وجعل فى الشورى اى المشورة بان جعل الخلافه فى على وعثمان وسعد بن
وقاص وعبد الرحمن بن عوف وقيل طلحه والزبير بحيث يكون امر الخلافه
شورى بينهم لا ينفرد واحد منهم برايه بل يشاور الباقين فيما يقصد الصواب
لان هذا التشريك مخالف لامر الخلافه س هذا لا يكون مخالفه لفعل النبى
علم كما ان تفسيق ابى بكر على معين لا يكون مخالف له ج قد مر جوابه وخرق
كتاب فاطمه روى انه لما طال المنازعة بينها وبين ابى بكر رد فدكا اليها
وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب فى يدها فلقيها عمر وسالها عن
شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابى بكر وعاتبه
على ذلك وولى عثمان امر المسلمين من ظهر فسقه فانه ولى الوليد بن عتبه
وقد ظهر منه شرب الخمر وقد صلى بالناس وهو سكران وولى عبد الله بن ابى
سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معويه الشام وظهر
منه الفتن العظيمة وولى اقاربه وهم الذين قال على فيهم وقام معه بنو ابيه
يخضمون اى يأكلون جميع الفم مال الله خضم الابل نبتة الربيع حتى احدثوا فى
امر المسلمين ما احدثوا من الفساد س انما ولاهم امر المسلمين لظنه انهم
اهل الولايه وليس من شرط الوالى ان يكون معصوما ج لو كان كذلك

لوجب عليه عزلهم بعد الاطلاع على عدم اهليه الولايه ولم يعزلهم
وشرط فى الوالى ان يكون عدلا كافيا مجتهدا ولم يوجد هذه الصفات
كلها او بعضها فيهم فلا يصلحون للولايه واثر اهله بالاموال من بيت المال
حتى نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائه الف دينار وحمى لنفسه
وقد خص النبى صلم باباحة ان يحمى لنفسه وان لم يحم وفى الحديث
لا حمى الا لله ولرسوله س انه لم يختص بالحمى فانه كان فى زمن الشيخين
ج ان عمر حمى لابل المسلمين العاجزين عن الابعاد ولنحو نعم الصدقه
والجزيه والضوال ارضا لترعى فيها لا لنفسه ووقع منه اشياء منكرة
فى حق الصحابة فضرب ابن مسعود واحرق مصحفه قيل انه ضربه
حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه العطاء
من بيت المال سنتين وهو قد مات من ذلك الضرب س انه لما
اراد ان جمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم فى
كتاب الله طلب منه مصحفه فابى مع ما كان فيه من الزيادة و
النقصان فادبه على ذلك ح من منع عن احراق ملكه فضلا عن
ان يكون مصحفا كتبه باذن الرسول صلم فى مدة طويله لا يجوز ضربه
وعلى تقدير جواز تاديبه لمصلحة فتاديبه وهو من علماء الصحابه بهذا
الوجه مع تحريم العطاء مما لا يجوز وضرب عمارا حتى اصابه فتق وهو
علة وتوفى مراق البطن بحيث من انفتاح الصفاق وانفتاقه اى
انشقاقه س ان عمارا اساء الادب واغلظ له فى القول فله تاديبه

وعلي قد قتل كثيرا من الصحابه فى حروبه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز
التاديب ج تاديب مثله على مثل هذا الفعل بالوجه المنقول غير مشروع
وانما قتل على عليه السلم اهل البغى وقد قال الله تع فان بغت احداهما
على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفى الى امر الله فاين احدهما عن الآخر
وضرب اباذر الغفارى ونفاه الى الربذه موضع به قبر ابي ذر و
ذلك لانه بلغه انه فى الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس فى مناقب
الشيخين يقول لهم لو رايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان
ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات سى انه كاد يفسد
باقوال الامور ويشوش الاحوال استدعاه من الشام وكان اذا راى
عثمان قال يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم
فضربه عثمان بالسوط تاديباله وله ذلك ثم قال اما ان تكف واما ان
تخرج حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفى ح قال النبى عليه السلم
قل الحق ولو كان مرا فكيف يجوز الضرب بالسوط وغيره لمثل هذا
القايل والذى يؤيد ذلك قول على عله لابى ذر لما اخرج الى الربذة
يا اباذر انك غضبت لله فارج من غضبت له ان القوم خافوك على
دنياهم وخفتهم على دينك فاترك فى ايديهم ما خافوك عليه واهرب
منهم بما خفتهم عليه فما احوجهم الى ما منعتهم وما اغناك عما منعوك
وستعلم من الرابح غدا والاكثر حسدا ولو ان السموات والارض
كانتا على عبد رتقا ثم اتقى الله لجعل الله له منهما مخرجا لا يونسنك

الا الحق ولا يوحشنك الا الباطل فلو قبلت دنياهم لاحبوك وان قرضت
منها لامنوك واسقط القود اى القصاص عن ابن عمر وهو قد قتل هرمزان
وكان مسلما والحد حد الشرب عن الوليد بن عقبه مع وجوبهما
عليهما س انما لم يقتله لانه كان مجتهدا او قد قال هذا القتل جرى
فى غير سلطانى فلا يلزمنى حكمه وذلك لانه قتله قبل عقد الامامة
لعثمان وانما اخر حد عثمان الشرب ليكون على ثقة من شربه الخمر ولهذ
احده بعد ذلك ج اذا رفع الامر الى الامام وثبت عنده بالطريق
المشروع وجب عليه الحكم به سواء جرى هذا الامر فى سلطانه اولا
وهو ما حد الوليد بل حده على عله وقال لا نعطل حد الله تع وانا
حاضر وخذله اى ترك عونه ونصرته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين
على عليه الله قتله واعترض بان الصحابة ما خذلته الا لعلمهم بان الاو
باش يعنى الاخلاط من الناس لا يمكن دفعهم عن قتله وقول على الله
قتله انما كان لارضاء الفريقين ومداراة الحزبين حتى لا يختل عليه
الامر واجيب بانه كيف لا يمكن دفعهم وقد ارسل على عليه السلم الحسنين
عليهما السلم اليه يستاذنه فى نصرته فقال لا حاجة لى فى ذلك وما كان
قوله للارضاء والمداراة بل كان بيانا للواقع يدل عليه قوله وانا جامع
لكم امره استاثر فاساء الاثرة وجزعتم فاساتم الجزع ولله حكم واقع
فى المستاثر والجازع ولم يدفن الا بعد ثلث من الليالى لعدم الاهتمام
بشانه وغاب اى الصحابه غيبته عن بدر موضع وقيل بير كانت لرجل

يدعى بدرا واحد جبل بالمدينه وقعت فيهما وقعتان مشهورتان وعابوا
البيعة منه مع وجود الافضل قيل ان عليا حكم الرجال فى دين الله فلو لم
يكن شاكا فى امامته لما حكم وانه قد قام جماعة من قتلة عثمان وقالوا
نحن قتلنا عثمان فلم يقتص منهم وانه شهد وحده لفاطمة على فدك ولم
يعلم ان شهادة الواحد لا تقبل وانه ما كان يعرف تدبير الحروب وكان
لا يستقيم له راى ولذلك لم ينتظم له امر فى صورة امنى ولا بعد وفاته وان
ابن عباس اشار اليه ان يولى معويه مدة ثم يستدرجه ويعزله فلم
يفعل حتى كان منه ما كان وانه كان يستبد برايه ويترك المشورة وتاركها
مخطى وان اصاب باجماع العقلا وانه اضطرب عليه عسكره لسوء تدبيره
حتى قال اهل الشام على رجل شجاع غير انه لا بصيرة له بالحرب واجيب
عنه بانه ما حكم احدا بل حكمه خصمه وبان قتلة عثمان كانوا فى شوكه و
يحتاج فى اجراء حكم الله عليهم الي معونه وقد شغله عن ذلك طلحة والزبير
وبانه يحتمل ان يكون قد جوز ان غيره سمع ما سمع فادى ما كان عليه مع
تجويز ان نظر غيره فيشهد بمثل شهادة مع انه يجوز ان يحكم الحاكم بشاهد
ويمين وبان مشاهدة حروبه وتصفح كلامه فى كيفية الحرب مما تضطر
العقول الى انه كان اوحد الخلق فى اصابة الراى فى تدبير الحروب فكل
فساد جرى فى امر ولايته انما كان من قبل قومه لسوء تدبيرهم وقلة طاعتهم
له وبانه انما لم يول معويه لانه لم يكن فى نظره اهلا للولاية وكذلك
قال وما كنت متخذ المضلين عضدا وبانه ما كان مستبدا برايه مطلقا

بل فيما يعلمه وانه كان يشاور اهل العلم والراى وبان اضطراب عسكره
لا يدل على سوء تدبيره لان حركاتهم الفاسدة مربوطة بآرائهم الفاسدة
وعلى افضل من غيره من الصحابه حسبا ونسبا وموروثا ومكتسبا ولكثرة
جهاده فى سبيل الله وعظم بلائه اى اختباره فى وقايع النبى عله
باجمعها الوقايع جمع الوقيعه وهو القتال ولم يبلغ احد من الصحابه
درجته فى غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وحنين وغيرها من غزوات
النبى عله وهى مشهورة مبينه فى كتب السير حتى قال النبى عله لا فتى الا على
ولا سيف الا ذو الفقار وقال يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة
الثقلين وقال على ان الموت طالب حثيث لا يفوته المقيم ولا يعجزه
الهارب ان اكرم الموت القتل والذى نفس ابن ابى طالب لالف ضربة
بالسيف سريع على الراس اهون من ميتة على الفراش واذا كان اشجع
كان افضل وقال الله وفضل الله المجاهدين على القاعدين س على تقدير
ان يكون اكثر جهادا ابالقتال ومبارزة الابطال فليس فيه ما يدل على انه
افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا وجود لها فيه
كالجهاد مع النفس بالعبادات او الجهاد مع العدو باقامة البراهين
ودفع الشبهات ج انك ستعلم ان الفضايل كلها اصولها علمها وعملها
فيما ذكر واقوى فيكون اكثر جهادا فى الكل ولانه اعلم الصحابه لقوة
حدسه وقد روى عنه فى هذا الباب امور عجيبه كما هو مذكور فى بعض
الكتب منها انه مات رجل وخلف ابنا وعبدا وادعى كل منهما عنده انه

ابن الميت والآخر عبده فامر شقبتين فى جدار المسجد وامرهما بان
يخرجا راسيهما منها الى خارج المسجد وامر شخصا خارج المسجد بان يسل
سيفه فقال له اضرب عنق العبد فرد احدهما راسه فحكم بانه العبد
وشدة ملازمة للرسول واستفادته منه ولا نزاع انه كان فى اصل
الخلقه فى غايه الذكاء والاستعداد للعلوم وكان الرسول صلعم فى
غايه الحرص فى تربيته وارشاده وكان يدخل عليه فى كل يوم و
معلوم ان مثل هذا التلميذ اعلم ممن وصل الى خدمة الرسول صلعم فى الكبر
ولم يصل اليه فى يوم والليله الا زمانا يسيرا وقيل العلم فى الصغر كالنقش
فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر وقال على عله فى كلام يومى به
الى وصف الاتراك كانى اراهم قوما كان وجوههم المجان المطرقه يلبسون
السرق والدباج ويعتقبون الخيل العتاق ويكون هناك استحرار
قتل يمشى المجروح على المقتول ويكون الحرير المفلت اقل من الماسور
فقال له بعض اصحابه لقد اعطيت امير المومنين علم الغيب فضحك
وقال للرجل وكان كلبيا يا اخا كلب ليس هو بعلم غيب وانما هو تعلم
من ذى علم وانما الغيب علم الساعة وما عدده الله سبحنه بقوله
ان الله عنده علم الساعة الايه فيعلم سبحنه ما الذى فى الارحام من
ذكر او انثى وقبيح او جميل وسخى او بخيل وشقى او سعيد ومن يكون
فى النار حطبا او فى الجنان للنبيين مرافقا فهذا علم الغيب الذى لا يعلمه
الا الله وما سوى ذلك فعلم علمه الله نبيه صلعم فعلمنيه ودعا لى بان يعيه

صدري ويضطم عليه جوانحي روى انه لما نزل قوله تع وتعيها اذن
واعيه قال رسول الله صلعم اللهم اجعلها اذن على فقال على
عله ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال عليه السلم علمني رسول الله الف
باب من العلم فانفتح لى من كل باب الف باب ورجعت الصحابه اليه فى
اكثر الوقايع المشكله والمسايل المعضله بعد غلطهم فيها كما هو مسطور
فى المناهج وقال النبى صلعم اقضاكم على والاقضى يكون اعلم لان القضاء
يحتاج الى جميع انواع العلوم وخصوصا الى الفروع واما ساير الصحابه
فقد رجع بعضهم الى بعض فى علم خاص كقوله عليه الصلوة والسلم افرضكم
زيد بن ثابت واقراكم ابى واستند الفضلا فى جميع العلوم اليه فان
المعتزله ينسبون انفسهم فى علم اصول الكلام اليه والاشعرى ايضا
ينتسب اليه لانه كان تلميذ الجبائى المعتزلى المنتسب الى على وابن عباس
رئيس المفسرين كان تلميذا له وقد علم منه تفسير كثير من المواضع التى
يتعلق معلوم دقيقه وعلم النحو انما ظهر منه وارشد ابا الاسود الدولى
اليه وعلم تصفية الباطن الذى هو من اسرار العلوم انما اخذه المشايخ
منه او من اولاده او من تلامذة اولاده وعلم الشجاعة وممارسة الا
سلحة معلوم ان نسبته ينتهى اليه واخبر هو بذلك اى بانه اعلم الصحابه
بقوله لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية
بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل
الفرقان بفرقانهم والله ما من آية انزلت فى بر او بحر او سهل او جبل

او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفى اى شئ
نزلت وهو صادق وفاقا واذا كان اعلم كان افضل لقوله تع قل هل
يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله يرفع الله الذين آمنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات س انه وان كان اعلم من غيره
فى اصول العلوم فلعل غيره اعلم منه لبلوغه فى آحاد العلوم الثمانية
التى لم يبلغها على ويجوز ان يختص غيره بفضيله غير فضيله العلم يكون
بها افضل منه ج ما مر صريح فى انه اعلم منهم مطلقا وسيجى افضليته
فى ساير الفضايل ايضا وعلى افضل لقوله وانفسنا فى قوله تع فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل
فنجعل لعنة الله على الكاذبين وذلك لانه لما نزلت هذه الآية دعا
رسول الله صلعم وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم
من الفريقين وخرج رسول الله ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلى
عليهم الصلوة والسلم وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامنوا فذلك
قوله ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم يعنى
عليا عله ثم نبتهل اى نتضرع فى الدعاء ولا شك ان من هو بمنزلة نفس
النبى صلعم فهو افضل الصحابه س انفسنا صيغة الجمع فلو كان المراد منها
عليا لكان مجازا والاصل عدمه ج القرينة المخصصة متحققة هنا وهى ان
النبى حيث خصص عليا بالمباهلة ولم يخرج غيره من غير اعلم معه علم
ان المراد بالعام هو لا غير س لم لا يجوز ان يكون المراد بانفسنا نفسه

لا عليا فان من اراد من نفسه شيئا يصح ان يقال دعا نفسه الى ذلك
الشئ وهو وان كان مجازا فحمله على على ايضا مجاز وليس احد المجازين
اولى من الآخر ج المجاز الاول راجح لقيام عله كا مر والكثرة سخاوته
على محبيه باثار المحاويج على نفسه واهل بيته مع شدة احتياجهم حتى
انزل الله تع فى شانه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
قال عطاء عن ابن عباس ان عليا اجار نفسه يسقى نخيلا بشئ من شعير
ليلة حتى اصبح وقبض الشعير وطحن ثلثه فجعلوا منه شيئا لياكلوه فلما
تم انضاجه اتى مسكين فسال فاخرجوا اليه الطعام ثم عمل الثلث الثانى
فلما تم انضاجه اتى اسير من المشركين فسال فاطعموه ثم عمل الثلث الباقى
فلما تم انضاجه اتى يتيم من المشركين فسال فاطعموه وطوى ابويهم ذلك
فانزلت فيهم الايات وكان على ازهد الناس بعد النبى عله المعرض عن متاع
الدنيا وطيباتها مما يختص باسم الزاهد وقد علم منه بالتواتر ترك اللذات
الدنيويه من اول العمر الى اخره مع القدرة لاتساع ابواب الدنيا عليه
حتى قال يا دنيا يا دنيا اليك عنى ابى تعرضت ام الى تشوقت لا حان
حينك هيهات غرى غيرى لا حاجة لى فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة
فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال ولا تعتم دنياكم
هذه ازهد عندى من عطفة عنز وقال اما والله لدنياكم هذه اهون فى
عينى من عراق خنزير فى يد مجذوم وكان زهاد الصحابه كابى ذر و
سلمان وابى الدرداء تلامذته وكان على اعبدهم بعد النبى صلعم المواظب

نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما نخص باسم العابد وقد اشتهر انه صار جبهته كركبة البعير لطول سجوده بواسطة اقباله على الله بالكلية واشتغال سره به ويشهد بذلك ما روى انه لما قصد الحجام نزع نصل بقى فى عضو منه فى بعض الحروب فجعل يتململ فقال الحسن على دعوه حتى يشتغل بالصلوة فلما اشتغل بها نزعه منه فى حال السجود وهو لم يحس به وذلك لاتصال نفسه القدسية بمبداها وعدم ملاحظته شيئا آخر فى ذلك الوقت وكان احلمهم بعد النبى صلعم المواظب على الاناة وحبس النفس على المكروه وتحمل الاذى والعفو عن الذنب نخص باسم الحليم قال فى اصحابه وانى لعالم بما يصلحكم ويقيم اودكم ولكنى والله لا ارى اصلاحكم بافساد نفسى وعفى عن مروان مع شدة عداوته له حيث اخذ اسيرا يوم الجمل فاستشفع الحسن والحسين عليهما السلم الى على عليه السلم فخلا فخلى سبيل وقال وستلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وكان اشرفهم بعد النبى صلعم خلقا والطفهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته مع ما اشتهر من سخاوته وزهده وعبادته وحلمه وشرف خلقه لا يدل على انه ازيد وافضل من غيره فى الصفات بل يدل على اتصافه بها ما اشتهر هو الافضلية فى كل واحد واحد ولهذا ذكرها بصيغة افعل التفضيل وكان اقدمهم ايمانا بالنبى عليه روى انه صلعم بعث يوم الاثنين واسلم على عليه يوم الثلثا وقال النبى صلعم اولكم اسلاما على بن ابى طالب وقال على عليه انا اول من صلى واول

من آمن بالله ورسوله ولا سبقنى الى الصلوة الا نبى الله وقال عليه السلم على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه احد فكان افضل لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون س قال النبى صلعم ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابى بكر فانه لم يتلعثم الكبوة مثل الوقفة تكون من الرجل من الشئ يكرهه وتلعثم الرجل فى الامر اذا تمكث فيه وتانى وذلك يدل على ان ابا بكر رضه سبق الى الايمان على من عداه والا لكان تاخره فى الايمان لا لعدم اجابته بل لتقصير النبى فى دعايه الى الايمان وذلك محال فى حق النبى عليه ولو سلم تاخر ايمانه عن ايمان على لكن ايمانه بعد البلوغ وايمان على قبله لقوله سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم وايمان البالغ للاتفاق على صحته افضل من ايمان الصبى للاختلاف فى صحته ولو سلم ان من سبق اسلامه فهو افضل لكن من جهة سبق الاسلام لا مطلقا ج عدم التلعثم لا يدل على السبق الزمانى مطلقا وسبب تاخره فى الايمان لا ينحصر فى تلعثمه وتقصير النبى فى دعايه الى الايمان حتى يلزم من انتفاء الاول وجود الثانى لجواز ان يكون هناك اسباب وموانع اخر مثل غيبته وحضور الاعداء وعدم الاستئناس وغير ذلك من الموانع الخارجية وايمان البالغ السابق كفره زمانا كيف يكون افضل من ايمان من هو معصوم من اول العمر الى اخره بالاتفاق ومع هذا يكون سابقا على غيره سبقا زمانيا قيل سن على عليه كان بين خمس وستين وست

وستين والنبى قد بقى بعد الوحى ثلثا وعشرين سنة وعلى بقى بعد النبى صلعم قريبا من ثلثين سنة فاذا اسقطنا ثلثا وخمسين من خمسة وستين بقى ثلث عشرة فاذن على عند نزول الوحى كان بين اثنى عشرة سنة وثلث عشرة سنة وبلوغ الانسان فى مثل هذا السن وما اقل منه ممكن وواقع ايضا فيحكم بوقوعه ههنا لقوله عليه لفاطمة عليها السلم زوجك اقدمهم سلما واكثرهم علما ولو كان صبيا حين اسلم لما صح هذا الكلام والمطلوب ههنا ليس الا انه افضل من جهة سبق الاسلام والا فضليته فى ساير الفضايل انما يلزم من غير ذلك وكان افصحهم بعد النبى صلعم بل هو مشرع الفصاحة وموردها ومنشاء البلاغة ومولدها ومنه ظهر مكنونها وعنه اخذت قوانينها وعلى امثلته حذا كل قايل خطيب وبكلامه استعان كل واعظ بليغ ومع ذلك فقد سبق وقصروا وتقدم وتاخروا لان كلامه الكلام الذى عليه مسحة من العلم الالهى وفيه عبقة من الكلام النبوى فان اردت الاطلاع على انه امام ائمة الفصاحة فعليك بمطالعة نهج البلاغة والله يقول الحق وهو يهدى السبيل س لا نسلم ان الافصح افضل ولو سلم فهو افضل فى هذه الصفة لا مطلقا ج الافصح لا شك انه افضل من الفصيح فى هذه الصفة واذا كان افضل فى ساير الصفات كما مر ثبت كان افضل على الاطلاق وكان اسدهم رايا بعد النبى صلعم واصحهم تدبيرا يدل عليه قوله لعمر وقد شاوره فى الخروج الى غزو الروم انك متى تسر الى هذا العدو فتلقهم بنفسك لا تكن للمسلمين كهفة دون اقصى

بلادهم ليس بعدك مرجع يرجعون اليه فابعث اليهم رجلا مجربا واحفز معه اهل البلاد النصيحة فان اظفرك الله فذاك ما تحب وان تكن الاخرى كنت ردءا للناس ومثابة للمسلمين وروى انه ذكر عند عمر حلى الكعبة وكثرته فهم بذلك وسئل عنه عليا فقال ان القرآن انزل على النبى صلعم والاموال اربعة اموال المسلمين فقسمها بين الورثة فى الفرايض والفئ فقسمه على مستحقيه والخمس فوضعه الله حيث وضعه والصدقات فجعلها الله حيث جعلها وكان حلى الكعبة فيها يومئذ فتركه الله على حاله ولم يتركه نسيا ولم يخف عليه مكانا فاقره حيث اقره الله ورسوله فقال عمر لولاك افتضحنا وترك الحلى بحاله وقال لعثمان فاعلم ان افضل عباد الله عند الله امام عادل هدى وهدى فاقام سنة معلومة وامات بدعة مجهولة وان السنن لنيرة لها اعلام وان البدع لظاهرة لها اعلام وان شر الناس عند الله امام جاير ضل وضل به فامات سنة ماخوذة واحيى بدعة متروكة وانى سمعت رسول الله صلعم يؤتى يوم القيمة بالامام الجاير وليس معه نصير ولا عاذر فيلقى فى جهنم فيدور فيها كما تدور الرحى ثم يرتبط فى قعرها وانى انشدك الله ان تكون امام هذه الامة المقتول فانه كان يقال يقتل فى هذه الامة امام يفتح عليها القتل والقتال الى يوم القيمة ويلبس امورها عليها ويبث الفتن فيها فلا يبصرون الحق من الباطل يموجون فيها موجا ويمرجون فيها مرجا س هذا يدل على انه اسد رايا فى هذه الصور ولا يلزم منه كونه اسد رايا من جميع الصحابة

ج لهذا غير نظر ومن نظر في اوامره ونواهيه وعهوده وكتبه ورسايله
الي اعدائه والولاة بلاده والى عماله ووصاياه لاهله واصحابه وغير ذلك
مما اشتمل عليه الباب الثاني من النهج لا يخفى عليه ذلك والله المرشد وكان
اكثرهم حرصا على اقامة حدود الله بعد النبي صلعم وقد تواتر منه انه لم يسامح اهله
في ذلك اصلا كما مر في اجرا الوليد ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم
بعد النبي للكتاب العزيز وهو كلام الله الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ولهذا اكثر القرآن يسندون قراءتهم اليه كابي عمرو وعاصم
وغيرهما وعلى افضل من غيره من الصحابة لاخباره بالغيب كاخباره بقتل
نفسه في رمضان وغير ذلك واستجابة دعايه في مواضع كثيرة وظهور
المعجزات عنه كما تقدم واختصاصه بالقرابة فانه كان اقرب الى الرسول
صلعم والعباس وان كان عم النبي لكنه كان اخا لعبد الله من الاب وكان
ابو طالب اخاه من الاب والام والاخوة اى ولاختصاصه بالاخوة لان
النبي صلعم لما آخى بين الصحابة اخذ عليا عليه اخا لنفسه س كثرة حرصه
على اقامة الحدود وحفظه لكتاب الله واخباره عن الغيب واستجابة
دعايه وظهور المعجزات عنه واختصاصه بالاخوة والقرابة انما تدل على
كماله وفضله ولا تدل على انه افضل من غيره ج هذه منضمة الى ما سبق
تدل على انه افضل لاتصافه بجميع الكمالات ووجوب المحبة لقوله تعالى
قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما
نزلت هذه الآية قالوا يا رسول الله من هولاء الذين نودهم قال علي

وفاطمة وولدها س لا نسلم ان اختصاصه يوجب المحبة فان جميع الصحابة
مشاركون له في ذلك ج انهم لا يدخلون في القربى فكيف يشاركونه
فيما هو مختص بذوى القربى والنصرة اى ولاختصاصه بالنصرة لرسول
الله لقوله تع في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المومنين
والمراد بصالح المومنين علي هكذا نقله ابو صالح عن ابن عباس والمولى
هنا هو الناصر اذ هو القدر المشترك بين الله وجبريل وعلي وحمل
صالح المومنين على الانبياء خلاف الظاهر ومساواة الانبياء روى
احمد البيهقي في فضايل الصحابة انه قال النبي صلعم من اراد ان ينظر الى
آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد اوجب هذا
الخبر مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة
مطلقا فكان علي عليه افضل ايضا لان المساوى للافضل افضل س
لا نسلم ان مساواته لكل نبي في صفة توجب مساواته لكل واحد منهم
في الفضيلة والا يلزم خلاف الاجماع وان يكون افضل من كل واحد منهم
وهو باطل واذا لم يلزم ان يكون مساويا لهم في الفضيلة لم يفد الاستدلال
ج مساواته لكل واحد منهم في صفة هي صفة كمال توجب ان يكون هو
بمجموع تلك الصفات الانبياء افضل من باقي الصحابة وتم الاستدلال
وخبر الطاير اى ولاختصاصه بخبر الطاير وهو ان النبي صلعم اهدي
اليه طاير مشوى فقال اللهم ائتني باحب خلقك يأكل معي من هذا

الطاير وفي رواية اللهم ادخل الى احب اهل الارض اليك فجاءه علي
واكل معه من ذلك الطاير فكان علي احب الخلق الى الله ممن ياتي الى
النبي لا مطلقا حتى يكون احب من النبي ايضا وكل من كان كذلك كان
اعظم ثوابا اذ المراد بمحبة الله العباد ارادة الثواب في حقهم وكل
من كان كذلك كان افضل س يمكن ان يكون احب الخلق بالنظر الى
شيء دون شيء لصحة الاستفسار بان يقال احب خلقك في كل شيء
او في بعض وعند ذلك لا يلزم من زيادة ثوابه في بعض الاشياء
على غيره الزيادة في كل شي بل جاز ان يكون غيره ازيد ثوابا منه في
شيء آخر ج احتمال العموم راجح لحصول المقتضي وهو اللفظ العام واحتمال
الخصوص مرجوح اذ الاصل عدمه هذا مع ان الاحب مطلق والاصل
عدم تقييده ولاختصاصه بخبر المنزلة والغدير كما مر ذكرهما وغيره من
الاخبار كخبر الراية روى ان النبي صلعم بعث ابا بكر رضه الى خيبر فرجع
منهزما ثم بعث عمر رضه فرجع منهزما فبات رسول الله صلعم مهموما فلما
اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب
الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض لها المهاجرون
والانصار فقال النبي صلعم اين علي فقيل انه ارمد العينين فطلبه وتفل
في عينيه ثم دفع الراية اليه وكخبر السيادة قالت عايشه رضها كنت
جالسا عند النبي صلعم اذا قبل علي فقال عليه هذا سيد العرب فقلت
بابي انت وامي انت سيد العرب قال انا سيد العالمين وهو سيد العرب

واسفاء سبق كفره على اسلامه لكونه مسلما حين بلوغه س لا نسلم
ان اسفاء سبق كفره يدل انه افضل وانما يدل عليه ان لو كان سبق
كفر غيره بعد البعثة واما قبل البعثة فلا ولو سلم ان اسفاء سبق
الكفر يوجب الافضلية فلا نسلم انه يوجب الافضلية مطلقا ج سبق
الكفر على الاسلام مما يخل بالافضلية المطلقة مع ان سبق كفر غيره حالة
البلوغ بعد البعثة متحقق في الجملة لان اسلامه انما يتحقق بعد البعثة
وعرض الايمان والقبول واسفاء سبق الكفر منضما الى الفضايل المذكورة
يوجب الافضلية مطلقا وكثرة الانتفاع به وذلك لانتفاع المسلمين بكثرة
جهاده ورجوعهم اليه في الوقايع المشكلة واستفادتهم العلوم الحقيقية
من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر واحوال المعاد
وغيرها منه وبكثرة سخاوته وزهده وحلمه وخلقه وفصاحته ورايه
وحرصه على اقامة حدود الله وحفظ كتاب الله وغير ذلك من الفوايد
الدينية والدنيوية س لا نسلم ان انتفاع المسلمين بعلي اكثر بل انتفاعهم
بابي بكر وعمر اكثر ولا يخفى ذلك على من نظر في حالهما ونصرتهما للدين
فان الاسلام لا يقوم باحد كما قوى بهما ج نحن ما ادعينا اكثرية
الانتفاع به بل اكثرية هذا مع ان ما مر من الانتفاعات المتنوعة خصوصا
الانتفاعات الحقيقية العلمية والعملية التي يتوجه اليها عزايم اشراف الناس
وافاضلهم من الاولياء والعلماء والزهاد والعباد والابرار واهل
الفتوة بعلي اكثر وعيره اى ولتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم

والسخاوة والبدنيه كالقوة الجسمانيه والخارجيه ككونه هاشميا من
الاب والام اما من الاب فلانه علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن
هاشم واما من الام فلانه علي بن فاطمة بنت اسد بن هاشم والهاشمي
افضل الناس ومن الكمالات الخارجيه المصاهرة ولم يكن لاحد منهما مثل
ماله ومنها انه لم يكن لاحد من الصحابه في تمام الفضل مثل اولاده كالحسن
والحسين اللذين هما سيدا شباب اهل الجنه ثم انظر الى اولاد الحسن كالحسن
المثنى والمثلث وعبد الله بن الحسن والنفس الزكيه والى اولاد الحسين مثل
زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا الذين يقر بفضلهم كل
عاقل من اتصافه بتلك الكمالات يدل على انه كامل فاضل ولا يدل على
انه افضل ج اتصافه بجميع الكمالات على الوجه المذكور دال على انه
افضل وعورض الدلائل والفضايل اما الدلايل فباتفاق الامة بعد
وفات الرسول صلعم على نصب ابي بكر رضه وعقد الامامة له واتباع الصحابه
في مدة حيوته له وموافقتهم اياه في غزواته ونفوذ اوامره ونواهيه
وهو قد رأى عمر رضه اهلا للامامة فعهد اليه واجمعت الصحابه على ذلك
وقد قال النبي صلعم في حقهما اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
وجعل الامامة شورى لانه كان يراهم افضل الخلق في زمانهم وقال
مات رسول الله صلعم وهو عنهم راض الا انه تردد في التعيين ولم يترجح
في نظره واحد واراد ان يستظهر برای غيره ثم اتفق المسلمون بعده على
عثمان لاستجماعه شرايط الامامة واما الفضايل فبقول النبي صلعم

حيث قال خير امتي ابو بكر ثم عمر وقال هما سيدا كهول اهل الجنة
ما خلا النبيين والمرسلين وقال لا ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر ان
يتقدم عليه غيره وقال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا
ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار
وخليفتي في امتي وقال واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن
بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
وقال ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من
ابي بكر وقال اكثر المفسرين ان قوله تع وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
نزل في حق ابي بكر رضه والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تع ان اكرمكم عند
الله اتقيكم والاكرم عند الله هو الافضل وقال لو لم ابعث لبعثت يا عمر وقال
عمر سراج اهل الجنه ومما يدل على علو شان عمر انه نادى وهو بالمدينه
يا سارية الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته والحاز الى الجبل وجهز
عثمان جيش العسرة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف
واحد عند ما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في القرآن وقد اختاره النبي
صلعم له تزويج ابنتيه وقال له لما ماتت الثانيه لو كانت لنا ثالثة لزو
جناك وكان يختم القرآن كل ليلة في صلوة حتى نزل في حقه قوله تعالى
امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقايما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه
والحق تعظيم جميع اصحاب رسول الله الذين مدحهم الله في قوله والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله

عنهم ورضوا عنه واعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها ابدا ذلك الفوز العظيم وقوله والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم
في وجوههم من اثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل
ومدحهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم واما ما نقل من الصحابة من الامور الموجبة
للطعن فيهم فله محامل وتاويلات ومع ذلك فان المطاعن لا تعادل الا
حاديث الواردة ومع ذلك فان المطاعن لا تعادل الاحاديث الواردة
في مناقبهم فيجب الكف عن الطعن فيهم والاجتناب عما لا يليق بهم نفعنا
الله بمحبتهم اجمعين ثم استدل على امامة الايمة الباقية من اثني عشر
بثلثة اوجه قوله امامة الايمة
بعد امير المؤمنين علي صلوات الله عليه بالترتيب
وهم الحسن ثم الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه
جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد
ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد الخلف الحجة المنتظر
والنقل المتواتر هو ان الاثنا عشرية ينقلون خلفا عن سلف ان
عليا رضي الله عنه نص على ابنه الحسن ثم انه نص على اخيه الحسين وهكذا
نص كل واحد منهم على من بعده من المذكورين الى ان نص الحسن العسكري
على ابنه محمد المنتظر المهدي صع ولم يخرج من الدنيا حتى اكمل الله عقله

وعلمه الحكمة وفصل الخطاب وسبب غيبته اما قوة الظالمين او مصلحة
لا نطلع عليها وطول حيوته من الامور الممكنة كعمر نوح وعمر لقمان
وقد اشتهر انه عاش ثلثة آلاف سنة وقيل ستة آلاف سنة وغيرهما
من اعمار المعمرين الذين كثرت الاخبار بها من الموثوقين بخبرهم كعمر
الخضر والله تعالى قادر على جميع الممكنات ومن مذهب الكل ان خرق
العادة في حق الاولياء والصالحين امر جايز وروي ان النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قال للحسين هذا ابني امام ابن امام ابو ايمة تسعة
تاسعهم قايمهم لو سلم صحة الخبر فلم لا يجوز ان يكون
التسعه غير الذين عينوهم من اولاد الحسين ان التعيين
انما حصل بالنص منهم قوله الثابتة بالنص والسيرة
للامام لا معرفة انما تقتضي النص عرفته والنص
يحصر فيهم وفاقا فتعين ان يكونوا ايمة قوله اي
لوجود الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية الموجبه للافضليه
في زمانهم دون غيرهم يتعين ان يكونوا ايمة لقبح تقديم المفضول
على الافضل كما مر لقول الرسول صلعم حربك حربي يا علي
ولا شك ان محارب الرسول كافر وفيه بحث من المسلمين
لان طاعة اولي الامر منا واجبة على الجميع لقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وعلي كرم الله وجهه
بالاتفاق من اولي الامر منا ففي الفتنه خروج عن طاعة الله وهو عين

الفسق لان الفسق كما سيجي هو الخروج عن طاعة الله مع الايمان
الجسمانى والروحانى وهو لغة اسم مشتق
من العود وحقيقته المصير والمرجع فهو الذى كان الشئ فيه وباينه
ثم عاد اليه وقد نقل الى الحالة او الموضع الذى يصير اليه الانسان بعد
الموت فيقال الآخرة معاد الخلق فى بالثواب بالعقاب
من العفو والشفاعة والامر بالمعروف وغيرها
كما سيجي ولما كانت هذه المباحث متوقفة على امكان عالم آخر استدل
عليه بوجهين عقلى وسمعى قوله وهما المتحدان بالنوع حكم
فمثل هذا العالم ممكن كهذا العالم ولان الذى فصل الذهن
وجوده عين ماهيته فماهيته ان امتنع وجودها لعينه لا يصير شي منها
موجودا واذا صار شي منها موجودا فالكل جزئيات اخر معقولة
لا تمتنع لماهيتها الا المانع بل ممكنة الى غير نهاية قوله من
الكتاب والسنة واجماع الامة لهذا العالم فتطابق
العقل والسمع فى امكان عالم آخر مثل هذا العالم لما استدل من زعم ان
مثل هذا العالم الجسمانى ممتنع بوجهين انه لو وجد خارج هذا
العالم عالم وقد عرف ان شكله كرى فلا يخ من ان يكون منهما فرجة اولا
والثانى ظاهر البطلان لان الكرات لا تماس دون فرجة فكذا الاول لان
الفرجة لم تملا بجسم ما فيجب الخلا وان ملات بجرم مستقيم ذى امتداد
فله طرفان فله جهتان فيستدعى محددا فوقهما قلنا عالمين لان المحيط

الاجسام ح يكون واحدا فلا يكون العالم اكثر من واحد
انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم تحت محدد واحد لكان فيه العناصر
الاربعة فان بطلت امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات
الطبايع فى مقتضيا تها وهو محال وان طلبت لزم ان تكون فى الامكنة
الاولى بالقسر دايما اشار الى جوابهما بقوله اى كونه شكل
العالم ممنوعة ممنوع لجواز ان يكون كل من العالمين فى ثخن
جرم محيط به كما يكون التدوير فى ثخن الخارج المركز والخارج المركز
فى ثخن الممثل بالطبايع فى مقتضيا تها على تقدير ان الكون
العناصر طالبة لهذه الامكنة ممنوعة لجواز الاختلاف فى الصورة او الهيولى
وان حصل الاشتراك فى الصفات واللوازم فيجوز ان تكون طبايعها مخالفة
الطبايع هذه العناصر وان كانت مماثلة لها فى الجسمية من قد سوا الدليل
على الكرية ح لو سلم صحته فلم لا يجوز ان يكون كرتان تكون فى كل واحدة
منهما اجسام من نوع الاجسام التى فى الكرة الاخرى ويلى بينهما جسم
ذى امتداد مثل برزخ واحاط بهما جسم كرى يكون منتهى العالمين
والامكان يعطى جواز العدم على العالم والا لكان واجبا ولزم الانقلاب
والسمع كقوله تع كل شئ هالك الا وجهه وغيره دل عليه اى جواز العدم
فيطابق العقل والنقل ثم استشعر اعتراضا بان جواز عدم العالم بالكلية
ينافى اثبات المعاد الجسمانى فى المكلف لكونه مستلزما لاعادة المعدوم بعينه
وقد مر انه لا يعاد اشار الى جوابه بقوله ويتاول العدم فى المكلف

بالتفرق بتفرق الاجزاء حتى يكون عوده جمع تلك الاجزاء وتاليفها
بعد التفرق كما فى قصة ابرهيم قال الله تع واذ قال ابرهيم رب ارنى
كيف تحيى الموتى وذلك انه رأى جيفة بساحل البحر يتناوله سباع الطير والو
حش ودواب البحر فتفكر كيف يجتمع ما قد تفرق منها واحب ان يرى ذلك
فسال الله ان يريه احياء الميت فقال الله تع اولم تومن يعنى الست آمنت بذلك
قال بلى ولكن ليطمئن قلبى بالمعاينة بعد الايمان بالغيب قال فخذ اربعة من
الطير طاوسا ونسرا وغرابا وديكا فصرهن اى قطعهن اليك اى فخذ اليك
اربعة من الطير فقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا بان تخلط ريشها
ولحومها ثم تفرق اجزائها بان تجعلها على اربعة اجبل ففعل ذلك ابرهيم
وامسك رؤسهن عنده ثم دعاهن تعالين باذن الله فجعلت اجزاء الطيور
تطير بعضها الى بعض حتى تكاملت اجزاؤها ثم اقبلن الى رؤسهن فذلك
قوله تع ثم ادعهن ياتينك سعيا قوله فى المكلف اشارة الى ان غيره من
العالم لا يحتاج الى ان يتاول لجواز ان يعدم بالكلية من غير محذور من
لو صح المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها لصح اعادة المعدوم وبيان
المقدم بيان الشرطية ان الانسان المتعين مشارك امره فى الجسمية
وممتاز عنه فى الشخصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص
كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون زايدا على ماله من الجسمية وذلك
الزايد لا بد وان يكون صفة قائمة بذلك الجسم وعند تفرق الاجزاء لا بد
من عدم تلك الصفة فاذا اراد الله تع اعادة ذلك الشخص فلا بد من

اعادة تلك الصفة لان تلك الصفة جزء من هوية ذلك الشخص والشئ
لا يوجد الا عند حضور جميع اجزائه فثبت ان اعادة ذلك الشخص لا تتاتى
الا مع القول باعادة المعدوم ج لا نسلم ان لو صحت الاعادة بالمعنى المذكور
لصحت اعادة المعدوم لاحتمال ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية التى
وجدت من اول الحيوة الى آخرها وهى اجزاء قليلة وعند حضور الموت
تبقى تلك الاجزاء على تالفها من غير ان يتطرق اليها التفرق وهذا الاحتمال
مع القول بالفاعل المختار غير بعيد واثبات الفناء فى الخارج غير معقول
لثلثة اوجه فا قوله لانه اى الفناء على تقدير ثبوته ان قام بذاته بان يكون
جوهرا لم يكن ضدا للبقاء اذ الجوهر لا يكون ضد الشئ لما عرفته هذا خلف
وكذا لم يكن ضدا له ان قام بالجوهر اما ابتداء او بوسط بان يكون عرضا
لان قيامه به يتوقف على بقائه او يجتمع معه ضرورة واذا توقف عليه او
اجتمع معه لا يكونان ضدين هذا خلف ب قوله ولانتفاء الاولوية اولوية
جعل الفناء على هذا التقدير فناء لما له الفناء من غير عكس وذلك لان الفناء
ح يكون امرا موجودا كالشئ الذى حصل له الفناء فجعل احدهما فناء
او فناء للآخر ليس اولى من عكسه وهذا متن ج قوله ولاستلزامه اى
استلزام اثباته انقلاب الحقائق ان لم يكن الفناء على هذا التقدير قابلا
للفناء اصلا لانه ح يصير واجبا وهو ممكن بالضرورة او استلزام التسلسل
ان كان قابلا للفناء اذ يلزم ان يكون للفناء الموجود فناء آخر موجود وهلم
جرا الى غير نهاية فثبت ان كون الشئ محلا للفناء به غير معقول واثبات بقاء

لا فى محل يستلزم الترجيح بلا مرجح ان كان البقاء على هذا التقدير جوهر الان جعله بقاء لشئ ليس اولى من عكسه لتساوى النسبة او يستلزم اجتماع النقيضين ان كان عرضا لانه يلزم ان يكون فى محل لكونه عرضا على تقدير ان لا يكون فى محل واثباته فى محل يستلزم توقف الشئ على نفسه اما ابتداء او بتوسط لان اثباته فيه يتوقف على حصوله فى زمانين فصاعدا فان كان هذا الحصول هو نفس البقاء لزم توقف الشئ على نفسه ابتداء وان كان معلول البقاء لزم توقف الشئ على نفسه بوسط واذا امتنع اثبات البقاء فى محل ولا فى محل يكون هو من المعانى العقلية ولان المعقول من بقاء الله تع امتناع عدمه ومن بقاء غيره مقارنته وجوده لزمانين فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من المعانى العقلية التى لا وجود لها فى الخارج ووجوب ايفاء الوعد بالثواب على الطاعة والوعيد بالعقاب على المعصية بعد الموت على الله تع عقلا يقتضى وجوب البعث لان الايفاء يتوقف على الاعادة وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب والحكمة المتعلقة بفوايد الاوامر والنواهى الاخروية تقتضى وجوب البعث تحقيقا للوعد الواجب والضرورة قاضية بثبوت البعث الجسمانى من دين محمد صلعم بان يجمع الله الاجزاء المتفرقة من الموتى ويرد الحيوة اليها وذلك لورود القرآن بذلك فى آيات كثيرة دالة عليه بحيث لا يمكن دفعه اصلا كقوله تع قل يحييها الذى انشاها اول مرة وقوله ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه وقوله

وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا وقوله كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور وهذا اكثر من ان يحصى وقد تواتر ان النبى صلعم كان يثبت المعاد الجسمانى ويقول به مع امكانه اى البعث الجسمانى فى حد ذاته فان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة والا لم يتصف بها قبل والله تع عالم باجزاء كل شخص على التفصيل لما سبق وقادر على جمعها وايجاد الحيوة فيها لشمول قدرته جميع الممكنات فثبت ان المعاد الجسمانى ممكن والصادق قد اخبر عنه فيكون حقا وهو المطلوب س التمسك بالنصوص فى العقليات غير جائز لانا لو قدرنا قيام دليل عقلى على ضد ما قام الدليل السمعى عليه فاما ان يقدم النقل على العقل وهو باطل لان اصل النقل العقل فلو كذبنا العقل لتصديق النقل لزمنا تكذيب النقل ايضا فيكون تصحيحه مؤديا الى ابطاله وانه غير جائز واما ان يقدم العقل على النقل فحينئذ يتوقف دلالة النقل على عدم المعارض العقلى فالعلم بذلك اما ان يستفاد من قيام الدلالة العقلية على صحة مدلول النقل فحينئذ يضيع الدليل النقلى او من قيامها على انه لا معارض لذلك الدليل النقلى من الادلة العقلية وذلك متعذر الا ان يقنع بعدم الوجدان لكنه لا يفيد العلم بعدمه بل غايته انه يفيد الظن ج نحن نسلم ان التمسك بالظواهر فى العقليات غير جائز ونحن لم نفعل ذلك ههنا بل تمسكنا بالنقل المتواتر الذى لا يحتمل التاويل قطعا لثبوت المعاد الجسمانى فى دين محمد صلعم احتج

من منع المعاد الجسمانى بمعنى جمع الاجزاء بعد تفرقها بانه لو اكل مكلف مكلفا آخر وصار جزء امنه فالماكول اما ان يعاد فى الاكل او الماكول واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه اشار الى جوابه بقوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف بل المعاد من المكلف اجزاؤه الاصلية التى هى الانسان الباقية من اول عمره الى آخره الحاضرة لا الهيكل المتبدل المغفول عنه فى اكثر الاحوال والماكول فضل من المغتذى فلا يعاد فيه فالاجزاء التى هى اصلية لاحدهما فاضلة عن الآخر والمعتبر عود الاصلية لا الفاضلة احتج من منع المعاد البدنى على ما اخبر به الانبياء بخمسة اوجه ا انخراق الافلاك والتيام الكواكب محال ب كون الجنة فوق السموات السبع وكون جهنم تحت الارضين يقدح فى كرية العالم ج بقاء الحيوة مع دوام الاحراق بالنار غير معقول د تولد البدن من غير التوالد محال لان تكون الانسان لا بد وان يكون من المنى ودم الطمث فاما من الاجزاء الترابية اليابسة فهو محال معلوم امتناعه بالبديهة ولو جوزنا كون الانسان لا من اب وام لجوزنا ذلك فى كل من نراه وهو يبطل ذلك وكذا الاولاد ه القوة الجسمانية لا تقوى على البقاء مدة غير متناهية فالسعادة والشقاوة الجسمانية متناهية فيبطل الاعادة البدنية اشار الى جواب الاول بقوله وعدم انخراق الافلاك استبعاد لا امتناع فيه فان الافلاك حادثة فجاز عدمها واذا جاز عدمها جاز

انخراقها والى جواب الثانى بقوله وحصول الجنة فوقها استبعاد وليس بممتنع لجواز ان يكون فوقها عالم آخر ولزوم بساطة كل محيط واستلزامها كرية الشكل ولزوم الخلاء وكلاهما ممنوع فيجوز ان يكون الجنة فى هذا العالم كما قيل الجنة فى السماء السابعة لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عليه السلم سقف الجنة عرش الرحمن والى جواب الثالث بقوله ودوام الحيوة مع الاحتراق الدايم استبعاد وليس بممتنع بحسب الذات فان من الحيوانات ما يعيش فى النار ويلتذ به فلا يبعد ان يجعل الله تع بدن الكافر بحيث يتالم بالنار ولا يتبرى ولا يموت بها ولان بقاء الجسم امر ثبت فى مذهب الطبيعة بان تتلازم اركان الجسم كما فى الذهب والطلق ولعل الله تع يعطى تلازم اركان البدن والمزاج بحيث لا يتطرق اليه آفة الانحلال فيكون باقيا مع وجود الاحتراق والى جواب الرابع بقوله وتولد البدن من غير التوالد استبعاد لا امتناع فيه بعد مشاهدة التولد فى الحيوان والنظر فى عجايب خلق السموات والارض يستصغر مثال ذلك فى جنب قدرته الشاملة لكل المقدورات والى جواب الخامس بقوله وتناهى القوى الجسمانية والامور السابقة كلها استبعادات لا امتناع فيها ويجوز ان يحصل للبدن من الفيض الدايم من الله العزيز القدير ما يستعد لافعال لا تتناهى فسبحان الواهب النافع ينبوع الوجود ومبداء الخير الدايم ويستحق المكلف الثواب

وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع
حال الغير مع القصد الى الارتفاع وبفعل الواجب والمندوب وفعل
ضد القبيح كفعل المباح الذي يحصل به ترك الحرام والاخلال به اي وبا
لاخلال بالقبيح بتركه بشرط فعل الواجب لوجوبه اي لاجل وجوب
الواجب في نفسه كالواجب المعين اولوجه وجوبه اي اوبشرط فعل
الواجب لاجل وجه وجوب الواجب لا لاجل وجوبه في نفسه كالواجب
المخير مثل خصال الكفارة فانه لا يجب الاتيان بالكل ولا يجوز الاخلال
به ايضا وكل واحد اتى به بدلا عن الآخر وقع الموقع وكمقدمة الواجب
والمندوب كذلك اي وبشرط فعل المندوب لندبيته في نفسه كالمندوب
المعين اولوجه ندبيته لا لندبيته في نفسه كالمندوب المخير والضد
اي وبشرط فعل ضد القبيح لانه ترك القبيح كفعل المباح لاجل انه ترك
الحرام اوما يحصل به ترك الحرام وبشرط الاخلال بالقبيح لانه اخلال به
اي لاجل انه اخلال بالقبيح وترك له وانما شرط ان يكون الفعل والا
خلال لاجل شيء مما ذكر لان مجرد صدور الفعل عن المكلف لا يكفي في ان
يستحق الثواب بل لا بد مع ذلك من القصد اليه على وجه الامتثال بالمكلف
به وانما يستحق الثواب والمدح بالفعل والاخلال لان المشقة الحاصلة
للمكلف بواسطة الفعل او الاخلال من غير عوض يحصل له في مقابله
تلك المشقة من نفع او دفع ضر ظلم بالضرورة والظلم قبيح والقبيح
لا يصدر عن الغني القادر الحكيم ولو امكن الابتداء به اي بالعوض

الذي هو الثواب والمدح بدون مشقة التكليف كان التكليف بالمكلف به
عبثا بالنسبة اليه تع لخلوه عن غاية وغرض وفائدة لا تحصل الا به وضررا
بالنسبة الى المكلف فلا فائدة لا تحصل الا به والتالي باطل وكذا المقدم واذا
لا يمكن الابتداء به فعند تحقق المشقة يستحق العوض تحقيقا للعدل وكذا
يستحق المكلف العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للتحقير والذم وهو قول
ينبئ عن اتضاع حال الغير مع القصد اليه بفعل القبيح كارتكاب الحرام والا
خلال بالواجب وتركه راسا وانما يستحقهما بالفعل والاخلال لاشتماله اي
الاستحقاق على اللطف لان المكلف اذا علم ذلك يحصل له ما يبعده عن
المعصية واللطف واجب عليه تع والسمع اي وللسمع الدال على الاستحقاق
وهو قوله تع جزاء بما كانوا يعملون وامثاله فانه يدل على ان العمل يستدعي
العوض ثم استشعر اعتراضا بانه لو استحق المكلف الثواب والمدح بالاخلال
بالقبيح والعقاب والذم بالاخلال بالواجب لاجتمع الاستحقاقان المتنافيان
اذا اخل بالقبيح والواجب معا في مكلف واحد في حالة واحدة وهو مح فاجاب
بقوله ولا امتناع وفي بعض النسخ ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين
في مكلف واحد في زمان واحد باعتبارين مختلفين احدهما الاخلال بالقبيح
وثانيهما الاخلال بالواجب لما ذهب ابو القسم البلخي المعروف بالكعبي ان
ايجاب هذه التكاليف عقلا وقع شكر النعم التي انعم الله بها فلا يستحق
المكلف بها ثوابا اشار الى بطلانه بوجهين فاً قوله وايجاب المشقة الحاصلة
من التكاليف الواقعة في شكر المنعم قبيح عقلا لان من انعم على غيره نعمة ثم

اوجب عليه مشقة وكلفه في شكر النعمة ولم يكن للمنعم في تلك المشقة
فائدة اصلا ولم يوصل بعد المشقة اليه ثوابا يحكم العقل الصريح بقبح ذلك
بً قوله ولقضاء العقل به اي بشكر المنعم مع الجهل بايجاب المشقة فانه
يدل صريحا ان ايجاب المشقة لم يقع شكرا للمنعم ويشترط في استحقاق
الثواب كون الفعل فعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح او الاخلال
به اي بالفعل القبيح شاقا لان الموجب لاستحقاق الثواب هو المشقة
فاذا انتفت انتفى لا رفع الندم على فعله اي فعل الواجب والمندوب و
فعل ضد القبيح والاخلال به فانه لا يشترط في استحقاق الثواب لان الموجب
للاستحقاق هو المشقة فاذا تحققت تحقق الاستحقاق سواء ندم على فعله
اولا لان الندم غير مستلزم لارتفاع المشقة الموجبة وفي بعض النسخ لا
انتفاء الندم ولا انتفاء النفع العاجل فانه لا يشترط في استحقاق الثواب اذا
فعل المكلف الواجب والمندوب الوجه اي لوجه وجوبه او ندبيته اولوجوبه
او ندبيته لجواز تحقق النفع الآجل والعاجل معا لسعة رحمه الله تع ويجب
اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة وانما يجب اقترانهما بهما للعلم
الضروري الحاصل باستحقاقهما اي التعظيم والاهانة مع فعل موجبهما من
الحسن والقبح الصادرين عن المكلف بالقصد المتوجه اليهما ويجب دوامهما
اي دوام ثواب اهل النعيم على الطاعة ودوام عقاب اهل الجحيم وهم الكفار
على المعصية بان يخلد الله المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاء بوعده
ويخلد الكافر المعاند في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده واستدل عليه بثلثة اوجه

فاً قوله لاشتماله اي دوامهما وفي بعض النسخ لاشتمالهما على اللطف اذ لا
شك انه يقرب المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية وما اشتمل عليه
اللطف فهو واجب لوجوب اللطف لما مر بً قوله ولدوام المدح على الطاعة
والذم على المعصية من غير تقييد بوقت دون آخر ودوامهما يوجب دوام
الثواب والعقاب لكون المدح والثواب متلازمين وكذا الذم والعقاب جً
قوله ولحصول نقيضهما اي نقيض الثواب والعقاب للمكلف لولاه اي دوامهما
وذلك بان يحصل نقيض الثواب للمطيع ونقيض العقاب للعاصي بواسطة عدم
دوام الثواب والعقاب وذلك باطل لانه قبيح عقلا ويجب خلوصهما اي
الثواب والعقاب عن الشوب بان لا يشوب الثواب العقاب وبالعكس
لوجهين فاً قوله والا يجب خلوصهما كان الثواب وهو نفع مستحق مقارن
للتعظيم انقص حالا من العوض وهو نفع مستحق خال عن التعظيم ومن
التفضل وهو نفع غير مستحق على تقدير حصوله فيهما اي حصول التفضل
في الثواب والعقاب والتالي باطل بالاجماع اما الملازمة فلان العوض وكذا
التفضل قد يرى انه لا يشوبه شيء من غير جنسه بل هو موزع على الاوقات
المتالية بحيث لا يتبين انقطاعه وانما قال على تقدير حصوله فيهما لان حصول
التفضل غير واجب بل هو جائز بً قوله وهو اي خلوص الثواب والعقاب
عن الشوب ادخل في باب الزجر عن المعاصي من عدم خلوصهما خصوصا
اذا كان الخلوص مع الدوام فيجب لكونه لطفا ثم استشعر اعتراضا على
الخلوص باربعة اوجه فاً ان درجات اهل الجنة متفاوتة فكل ذي مرتبه

ادنى يطلب مرتبه اعلى والطلب مشقه ب ان الشكر على النعم واجب
اهل الجنه وهو مشقه ج انه يجب عليهم ترك القبائح وهو مشقه فالثواب
على هذا لا يكون خالصا عن الشوب د ان اهل النار يكون لهم الثواب لترك
القبائح فالعقاب على هذا لا يكون خالصا عن الشوب فاجاب عن الاول
بقوله وكل ذى مرتبه فى الجنه سواء كانت المرتبة اعلى او ادنى لا يطلب
الازيد من مرتبته لحصول ما يمكن له بحسب استعداده الخاص من الراحة
واللذة والفراغ والسرور وقال نعم كل حزب بما لديهم فرحون وعن
الثانى بقوله ويبلغ سرورهم اى سرور اهل الجنه بالشكر وهو اظهار
النعمة والثناء على معطيها والقيام بحقها والاقرار بوجودها الى حد
انتفاء المشقة اللذاتيه به واداء حق بعض النعمة وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها وعن الثالث بقوله وغناهم اى يسار اهل الجنه بالثواب الخالص
الدائم المشتمل على الراحة واللذة ينفى مشقه ترك القبائح عنهم فان اقل
ما لا طوفهم الله تع به هو اجل ما تنتهى اليه امالهم وتقف عنده احوالهم
ولهذا اخبر النبى صلعم عن نعيم اهل الجنه فقال لهم ما لا عين رات ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر فيكون ثواب اهل الجنه خالصا عن الشرب
وعن الرابع بقوله واهل النار يلجئون الى ترك القبائح فلا يكون لهم
الثواب على شرط من الشرائط والاعز لاثيب العارف بالله خاصة دون
الرسول لان لا يعرف النبى معرفة تؤديه الى تصديقه بجميع ما علم مجيه به
ضرورة والتالى باطل بالاجماع اما الملازمة فلان العارف بالله خاصة

وان اقترن به النامى مثلا صار المجموع مركبا من الجسم والنامى و
لا يقال له انه جسم طبيعى واحترز به عن صورة الجسم الصناعى
كالسرير آلى منسوب الى الالة وهى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب
منه بتوسطه واحترز به عن صور البسائط العنصرية والمركبات
الناقصه المعدنيه اذ لم تصدر عنها كمالاتها الثانيه بواسطة آلات
يستعين بها فى افعال الحيوة ذى حيوة بالقوة القريبه واحترز به
عما هو ذو حيوة بالفعل فانه هو النوع الحاصل منها لا انه اخذ ج
بشرط ان يكون معه الحيوة بالفعل متخصصا ومتحصلا بها بالنفس
فمعنى كونها كمالا لجسم هو كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه
بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التى هى
التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركه الاراديه و
النطق وهذا تعريف بحسب الاسم للنفس باعتبار تدبرها ويدخل
فيه النفوس السماوية لان الكوكب وفلك التدوير والفلك الخارج
المركز كالاعضاء والالات للنفس المدبرة للفلك الكلى واما على
راى من يرى ان كل فلك كلى او جزئى له نفس فلا تدخل فيه النفوس
السماوية فقال فى تعريفها انها كمال اول لجسم طبيعى ذى ادراك
وحركة تشبها بعقل كليا حاصلا بالفعل دائما ويكون التعريف
المذكور مخصوصا بالنفوس الارضيه التى هى كمالات اولى مختلفه
الاثار لكن يصدر عن الانسانه ما يصدر عن الحيوانه ومن الحيوانه

ما يصدر عن النباته وذلك لان المركبات منه ذو صورة لا نفس
له ويسمى معدنيا وذو صورة هى نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
وحساسة ومتحركه بالارادة ويسمى حيوانا وهذه الصور تقوم
موادها ويجعلها شيئا ما فى المواد فهى من حيث هى كذلك
مبادى لفصول متنوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفه
قوى وطبائع لمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها
المجتمعه من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعيه الى
الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفه والصور التى
تقتصر فعلها على هذا القدر معدنيه ومنها الافعال النباتيه
التى منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها
وصرفها فى وجوه التغذيه والانماء والتوليد والصورة التى يصدر
عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتيه ومنها الافعال
الحيوانيه التى هى الحس والحركة والصورة التى تصدر عنها هذ
ان الفعلان مع الافعال النباتيه والحفظ المذكور نفس حيوانيه
واما النفس الانسانيه فهى التى تصدر عنها الافعال السابقه
كلها مع النطق وما يتبعه وهى مغايرة لما هى شرط فيه بوجه ما
وهو المزاج لثلثه اوجه ا قوله لاستحالة الدور اللازم عن
عدم مغايرتها وذلك لان المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات
متنازعه الى الانفكاك فهو يحتاج اولا الى شى يجمعها بالقسر

حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج
والى شى يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعه ليبقى المزاج موجودا
او الا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج محتاج الى
جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثانى سبب بقائه وهما
متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج الجامع الحافظ للمزاج
هو النفس كما عرف فهى متقدمة عليه فيكون مشروطا بها فى
وجوده وبقائه فتكون النفس مغايرة لها والا لكان الشى محتاجا
الى نفسه وهو عين الدور ب قوله وللممانعه الواقعه بينهما فى
الاقتضاء وقت حركه الانسان فى جهة الحركه كما اذا صعد الانسان
الى جبل فان نفسه تريد الفوق ومزاج بدنه لغلبه الثقلين تقتضى
السفل بل وفى نفس حركته يتحقق الممانعه كما اذا اراد الانسان
ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله فالنفس
مغايرة للمزاج ج قوله ولبطلان احدهما يعنى المزاج مع ثبوت
الاخر منهما يعنى النفس لما سيجئ فهى مغايرة له قطعا ثم اشار
الى مغايرتها لساير الجسمانيات بقوله ولما يقع اى وهى مغايرة
لشى يقع الغفلة عنه من البدن واعضائه الظاهرة والباطنه
وحواسه وقواه فان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن هذه
الاشياء ولا يغفل عن وجود ذاته فى حالة من الاحوال كنومه
ويقظته وصحوه وسكره فهى مغايرة لها ولما يقع المشاركه به

من الجسمية وما حل فيها لان ما به المشاركة مغاير لما به الممايزة بالضرورة ولما نقع التبدل فيه من المذكورات من المزاج والبدن واعضائه والجسمية واعراضها لان النفس لا يتبدل من اول العمر الى آخره والاشياء المذكورة متبدل فهي مغايرة لها وهو المطلوب وهي يعني النفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته ليس بجسم ولا جسماني لسبعة اوجه ق قوله لتجرد عارضها وهو الصورة العقلية لان الصورة العقلية كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في اشخاصها ح لا يكون نفسها بل جزء منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية وهذه الصورة مجردة عن المادة وما يلزمه المادة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك مما لا ينفك عنه الشئ المادي في الوجود الخارجي اذ لو لم تكن مجردة عن شئ منها لم تكن ملائمة لما ليس له ذلك وليس كذلك لشمولها جميع الافراد وهي عارضة للنفس لان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك واذا كان عارضها مجردا كانت هي ايضا مجردة لان عدم تجرد المعروض مما يستلزم عدم تجرد العارض بالضرورة ب قوله وعدم انقسامه اي ولعدم انقسام عارضها لان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لكان كل معقول ملتئما من اجزاء متناهية بالفعل وهو مح ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت

متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيها وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه بذاته فيكون عارضا له غير منقسم ولزم منه عدم انقسام معروضه لانه ان كان مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول الواحد من حيث هو واحد وهو مح فاذن محل المعقول الواحد مجرد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية لان كل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم لما عرفته س انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال فيه مطلقا فان الخط منقسم والنقطة الحالة فيه لا تنقسم اصلا لان المحل قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متشابهة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متشابهة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة ما مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها

من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد والحركة او المقدار وكذا الارتسام في ذلك الجوهر فانه لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته فيلزم من انقسامه انقسامه ج قوله وقوتها اي ولقوتها على ما يعجز المقارنات من الجواهر والقوى المادية عنه وذلك لانها مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما نظن انها الآتها و كل مدرك بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الالة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور اذ كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شئ لا يمكن ان يتوسط آلته بينه وبين ذلك الشئ فلا يكون النفس المدركة مدركة بالة جسمانية فتكون مجردة د قوله ولحصول عارضها وهو التعقل بالنسبة الى ما يعقل من قلب او دماغ او غيرهما من الاعضاء لمحلها حصولا منقطعا بان يكون في وقت دون وقت لا دائما اما حصوله منقطعا فلان الحق الظاهر هو ان الانسان انما يكون متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت واما كون الحصول منقطعا يوجب التجرد عما يعقل لمحلها فلانها لو كانت مقارنة له كانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له في وقت من الاوقات و ذلك لانا انما نعقل بحصول صورة المتعقل لها فان استاتة تعقلا

للمحل بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها ولانها مادية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة جسمها الذي هو موضوعها فاذن ذلك الجسم يكون آلتها في فعلها فلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا لان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بالة كانت المقارنة بحصول الصورة في آلته و الصورتان اعني صورة الالة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه متغايرتان بالعدد فقد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشئ واحد معا وهو مح لان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس فامتنع تغاير الاشخاص من غير تغاير المواد وما يجري مجراها فاذن الصورة التي بها تصير النفس متعقلة لمحلها تكون هي الصورة التي لمحلها الذي هي فيه وهي مقارنة لها في جميع الاوقات فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا تحتمل التعقل اصلا واللازم بقسميه باطل س هذه الحجة بعينها تقتضي ان تكون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشئ منها في وقت من الاوقات ج ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة

عن المادة وغير موجودة فى الموضوع والنفس مدركة للصنف
الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها دايما وليست بمدركة للصنف
الثانى الا حالة المقايسة لفقدان الشرط فى غير تلك الحالة ٥ قوله
ولاستلزام استغناء العارض وهو الصورة العقليه عن المادة وما
يستلزمه كما مر استغناء المعروض وهى النفس عن المادة وما تستلزمه
مما يعقل محلا لها لان المعروض اذا كان محتاجا الى محل كان العارض
ايضا محتاج اليه فلا يكون العارض مجردا هف ق قوله ولا نفعاء تعبيه
فى الكلال والضعف لما يعقل آلة لها فى تعقلها لانه ليس كلما يعرض
للآلات كلال يعرض للنفس فى تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هى
فى تعقلها بل اما تثبت واما تزيد وتنمو كما فى سن الانحطاط فان الانسان
فى هذا السن يكون اجود تعقلا منه فى سن النمو بسبب التمرن الحاصل
له بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وبسبب التجربة الحاصلة له عند
استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وبسبب القوة التى بها يكون
اقتداره على الفعل اتم اقتدارا وانما كما يكون بعد توالى الافكار المؤدية
الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى
لازديادكمالاتها واذا انتفت التبعية لم يكن تعقلها بآلات بدنيه اذ لو
كان تعقلها بالات بدنيه فكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها
فى تعقلها كلال واذا لم يكن تعقلها بالات بدنيه كانت مجردة ز قوله
ولحصول الضد لها اى ضد ما هو حاصل للقوى البدنيه وذلك لان كثرة

الافعال لا توهنها دايما بل ربما تقويها وتشحذها فضلا عن الوهن
وكل قوة بدنيه فدايما توهنها كثرة الافعال وخصوصا الافعال الشاقة
القوية وتشهد بذلك التجربة وكذا القياس فان الافعال لا تصدر عن قواها
الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر الحواس عن المحسوسات فى
المدركه وتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها فى الحركه والانفعال لا يكون
الا عن قاهر يقهر طبيعه المنفعل ويمنعه عن المقاومة فتوهنه والفعل
وان كان يقتضى طبيعة القوه لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التى تالف
موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى فى افعالها والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعا وربما
بلغ الوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد
مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى واذا حصل للنفس ضد ما حصل
للامور المادية فلا يكون مادية فتكون مجردة وهو المطلوب وهذه
الوجوه وان لم تكن مقنعه للجاحد فهى مقنعه للمسترشد والله المرشد
الى الحق المسعد ودخولها اى النفوس تحت حد واحد كما مر يقتضى وحدتها
بالنوع لاشتراكها فى جميع الذاتيات وهذا الحد لا يجب ان يكون مركبا من
الجنس والفصل لانه حد للنفس باعتبار تدبيرها للبدن فهى من هذه
الحيثيه ماهيه مركبه من شى واضافته الى غيره كتركيب الاب من الرجل
والابوة فحدها يكون مولفا من حدود بسائطها او من رسومها والنفس
باعتبار ماهيتها البسيط لا تسمى نفسا بل الاخص بها حينئذ اسم العقل

واختلافها فى العوارض للنفوس المتكثرة بالعدد من الذكاء والبلادة و
والسخاوة والجبن والشجاعة والفجور والعفه وغير ذلك لا يقتضى
اختلافها بالحقيقه لجواز ان يكون ذلك الاختلاف بسبب اختلاف الآلات
الادراك من القوى الدماغيه والامور الخارجيه كمزاج الابوين والبلد
وممارسة الامور ومخالطه الناس وغير ذلك لا بسبب اختلاف الماهيه
بل يقتضى اختلاف الاسباب وهى النفس مع خصوصيات الاشخاص لان النفس
انما جعلت خاصة ببدن بسبب ان فعلها من حيث هى نفس انما يكون بذلك
البدن وفى ذلك البدن والا لكانت مفارقه الذات والفعل جميعا لذلك
البدن وح لم يكن نفسا له هذا خلف فالنفس انما تفعل بمشاركة البدن
وهى مع بدن مخالف فى الاعضاء مع بدن آخر بالضرورة فيحقق اسباب
اختلاف العوارض بدون اختلاف الحقيقه وهى حادثة وهو اى حدوثها
ظاهر على قولنا لما بينا ان الاجسام كلها حادثة وهى انما تصير ابدانا
للنفوس بواسطة القرب من الاعتدال الممكن الحاصل المزاج لانكسار
تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفيه متوسطة واحدة انه نسبة
ما لها الى مبداها الواحد وبسببها تستحق لان يفيض عليها نفسا تفعلها
وما المزاج الا كفتيلة استعدت فاشتعلت من نار مقبلها فكذا استعد
المزاج من واهب الصور نفسا هى كمال له فالنفس حادثة بالطريق الاولى
وعلى قول الخصم القايل بقدم النفوس الناطقه كافلاطون لو كانت
ازليه لزم احد الامور الثلثه الممتنعه اما اجتماع الضدين او بطلان

حدوث النفس

ما ثبت او ثبوت ما يمتنع وذلك لانها فى الازل اما واحده او كثيرة فان
كانت واحدة فبعد التعلق بالبدن ان بقيت واحدة كان لجميع الناس
نفس واحدة فيكون نفس من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفس من اتصف
بالتهور والاسراف فلزم اجتماع الضدين وان تكثرت بعد التعلق كانت
جسما او جسمانيه اذ الانقسام بعد الوحدة لا يتصور الا على الجسم و
الجسمانى فلزم بطلان ما ثبت من انها مجردة وايضا لو انقسمت بعد
وحدتها كانت الحاصله بعد الانقسام من حيث هى تلك حادثة لا محالة
فلزم حدوثها على تقدير قدمها ولزم منه بطلان ما ثبت من انها ازليه
وايضا انها قبل التعلق كانت واحدة ولم تكن الكثرة حاصله فعند
حدوث الكثره فنيت النفس التى كانت موجودة وحدثت نفوس
اخرى فلزم بطلان ما ثبت من انها قديمه لفنائها وحدوثها وان كانت
كثيرة فلابد من الامتياز بينها لان الكثرة لا تحقق الا عند امتياز كل و
احد منها بما لا يحصل للاخر لكن الامتياز ممتنع قبل التعلق بالبدن لانه
ليس بالماهيه ولا بلوازمها لان النفوس لما كانت متحدة بالنوع لما مر
كانت متساويه فى جميع الذاتيات واللوازم ولا بالعوارض لان اختصاص
الشى بصفه دون ما عاثله انما يكون بسبب المادة ومادة النفس
هو البدن فقبل تعلق النفس بالبدن لا مادة للنفس فيستحيل ان
يعرض لها عارض خاص واذا امتنع الامتياز على تقدير لزوم الامتياز لزم
ثبوت ما يمتنع من الامتياز والتالى باطل باقسامه الثلثه فكذا المقدم

فلا تكون النفس ازلية فتكون حادثة وهو المطلوب ش هذا الدليل
يقتضي ان لا يبقى النفوس بعد المفارقة لانها لو بقيت لكانت اما متحدة
وهو محال لاستحالة اتحاد الاثنين او متكثرة فلا بد من مميز وليس ذلك
بالذاتيات ولا باللوازم ولا بالعوارض لان ذلك انما يكون بسبب المادة
ولا مادة الا البدن وبعد المفارقة عن البدن لا مادة ح قد مر ان النفس
مجردة في ذاتها غير منطبعة في جسم تقوم به انما هي ذات آلة بالجسم
فاستحال الجسم عن كونه آلة لها وحافظا للعلاقة معها لا تضر جوهرها
بل تكون باقية متكثرة كما كانت لان كل واحدة منها لما تشخصت بسبب
البدن لزم تشخصه كل واحدة منها شعورها بتشخصها المعين وذاته
الخاصة ثم ان هذا الشعور يبقى بعد المفارقة لعدم توقفه عليه فلا جرم
بقي الامتياز اما قبل الابدان فلا بد من مميز آخر حتى يحصل التعين ثم
يترتب عليه الشعور بالتعين وذلك المميز ليس هو هذا الشعور المتاخر
فلا بد من قسم آخر وقد مر بطلانه وهي مع البدن على التساوي بان لا تكون
لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد
اما الاول فلان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك
البدن لان تهيؤه يوجب افاضة وجودها وذلك لان استحقاق
البدن بالمزاج الحادث لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس
نازل منزلة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا رفع الحجاب من
وجهه واذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث

نفس له وليس بدن يستحقه وبدن لا يستحقه لان اشخاص الانواع
لا تختلف في الامور التي بها تتقوم ولا تمنع من حدوثها وجود نفس
اخرى غير مشغولة بتدبير البدن كما لا تمنع من اشراق نور الشمس على
الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب عنها وبينه مرفوعا حضور سراج
ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب ايضا فلو قارنته نفس اخرى لحصل
لحيوان واحد نفسان معا وهذا مح لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف
فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك
نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا
يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هف واما الثاني فلا
نها لو تعلقت ببدنين فلا تخلو من ان تتعلق بهما معا او على سبيل البدل
وكلاهما باطل اما الاول فلانه لزم ان يكون معلوم احدهما عين معلوم
الاخر ولزم ان يتصف كل منهما بما اتصف به الآخر وبطلان ذلك معلوم
بالضرورة واما الثاني فلان نفسي لو كانت قبل بدني متعلقة ببدن آخر
لكنت اتذكر تلك الاحوال التي مرت ولا اقل من واحدة لان محل العلم و
الذكر لما كان جوهر النفس وانه باق كما كان امتنع زوال هذه العلوم
وكذا باقي النفوس لكنا لا نتذكر شيئا من احوالنا قبل كوننا في هذا
البدن ولا تفنى بفنائه اي البدن لانها غير قابلة للفساد والا لكانت
قبل الفساد باقية بالفعل وفاسدة بالقوة وفعل البقاء غير قوة
الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا وليس

كذلك فاذن هما امران مختلفان اذ لا يمكن ان يكون محل قوة الفساد
هو بعينه محل البقاء بالفعل لان محل الاول هو القابل للفساد فهو لا
يكون هو بعينه موصوفا بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد
فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل غير محل
الفساد بالقوة والنفس جوهر بسيط مفارق لما عرفته فلا يمكن ان
يكون مشتملا على مختلفين فالبقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فيها والاول
حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفنى فلا تفنى
بفناء البدن وهو المطلوب وقوة الفساد هي القوة الاستعدادية التي
لا تجتمع مع وجود الشيء لا القوة بمعنى الامكان الذاتي لان كل ممكن
الوجود فهو ممكن العدم فله قوة عدم وان كان بسيطا حقيقيا ش
الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى
محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان
الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه
ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن
البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا
لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط ح
ان كون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان
فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد
هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد

مقترنا به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لا
مكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث
هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة
موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية
تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع
ما هو مبداؤها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده
وتهيؤه ذلك مبداء الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان
ذلك المبداء مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث
ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا
لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان
فساد الصورة المقارنة به وزال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع
ان يكون محلا لفساد ذلك المبداء من حيث هو ذات مباينة عنه فاذن
البدن مع هيئته المخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة
او مبداء صورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها
والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت
فانه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه ولا تصير النفس
مبداء صورة اخرى لا خرى اي لبدن آخر بان تصير مبداء صورة زيد
بعد ان كانت مبداء صورة عمرو والا بطل ما اصلنا قبل هذا من التعادل
وهو ان يكون النفس مع البدن على التساوي اذ يلزم ح ان يكون

لبدنين نفس واحدة وبالعكس وتعقل النفس بذاتها المعقولات
لان التعقل هو ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث هو
شئ آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركه هذا
النوع من الادراك وهذا انما يحصل لها بذاتها بان ينطبع فيها صور
المعقولات لا في الآلات والآلات تختصه بمقدار معين او وضع معين
او اين معين او غير ذلك ضرورة كون الآلات كذلك ولزم ان لا يكون
التعقل تعقلا هف وتدرك المحسوسات الجزئيه بالآت جسمانيه لا
بذاتها وذلك للامتياز الواقع بين الشيئين المتساويين المختلفين
وضعا فقط من غير استناد للمختلفين الى الخارج بان يكونا مفروضين
كما اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متساويين هكذا المتيامن المربع
المجنح المتياسر فان امتيازهما مما يوجب ان يكون ادراك النفس
بالة المتيامن المربع المجنح المتياسر اذ ليس امتياز المتيامن عن
المتياسر بالماهيه ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد
والبياض وغيرها لفرض التساوى فيها ولا مدخل لها في التيامن
والتياسر ولا بوضع يمين ويسار كلي يكون في النفس لانا نتخيل يمينا
ويسارا او متداودات وجوانب متشخصه متعينه الامكنه واذا لم
يكن بالماهيه ولا بما يحل فيها فبواذن بمحلها اما الخارجي فهو مفقود
في هذا الفرض فليس الا محل هو الآلة الجسمانيه في التخيل وللنفس
الانسانيه قوى منبثه في اعضاء البدن وذلك لان النفس واحدة

بل

المتيامن | المربع المجنح | المتياسر

وقد تصدر عنها افعال متقابله كالشهوة لشئ والغضب على شئ
والدفع لشئ والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهيه لا تكون غاضبة
وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن
هي مبدا لاشياء متقابله تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابله فلك الا
شياء من حيث هي مبادى التغيرات قوى للنفس تشارك بها غيرها
من النفس النباتيه الغاذية وهي قوة تحيل الغذاء الى مشابهه
المغتذى سد البدل ما يتحلل ويتم فعلها بتحصيل جوهر الغذاء وتشبيهه
والصاقه والنامية وهي قوة تزيد في اقطار المغتذى على نسبة تخصه
حتى يبلغ به كمال المقدارى ثم يبطل فعلها والمولدة وهي قوة تحصل
جزاء من الغذاء بعد الهضم التام وتعده مادة لشخص آخر من نوع
المغتذى وكون الغاذيه موجودة من اول العمر الى آخره والنامية
موجودة في اول العمر لا في آخره والمولدة موجودة في وسط العمر دون
اوله وآخره كما في حق النسا دليل على مغايرتها ولها قوى اخر تخص من
الثلث المذكورة المنسوبة الى النفس النباتيه وهي القوى المدركه
والمعينه على الادراك من القوى الحيوانيه والقوى التي تختص الانسان
بها والمعنى بكونها اخص ان ما يوجد فيه هذه القوى الثلث التى
هي مبادى الافعال المختلفه من غير ارادة من غير عكس يحصل بها
الادراك للنفس وفيه اشارة الى ان القوى لا تدرك بنفسها ولهذا
الحاضر عند الحس التى لا تلتفت اليه لا يكون مدركا بل المدرك هي

النفس بواسطتها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم
وتعقل فالاحساس ادراك للشئ الموجود في المادة الحاضر عند
المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى والوضع و
الكيف والكم وغير ذلك مما لا ينفك ذلك الشئ عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشئ مع الهيئات
المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعاني غير محسوسة
من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في
المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشئ من حيث هو هو
فقط فهذه ادراكات مترتبه في التجريد الاول مشروط بثلثه
اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني
مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن
الجميع الا انها اذا قسمت الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار
لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدرك
بمشاركة الخيال وبذلك تخصص مدركه ويصير جزئيا فالقوى الاخص
يحصل بها الادراك اما الجزوى الحقيقي بواسطة القوة المدركه
الحيوانيه ظاهرة او باطنة كما سيجي او الكلي بواسطه القوة التى
تختص الانسان بها وهي قوة النفس النظرية كما يجي بيانها وقوتها
العمليه وهي قوة لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن فان قوى النفس
تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها واستكمالها

في جوهرها بحسب استعدادها والى ما يكون باعتبار تاثيرها في
البدن الموضوع لتصرفاتها مستكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى الاولى
عقلا نظريا والثانيه عقلا عمليا اذ الشروع في العمل الاختيارى الذى
يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب
وهو ادراك راى كلي مستنبط من مقدمات كليه اوليه او تجربيه
او مشهورة او ظنيه يحكم بها العقل النظرى ويستعملها العقل العملى
في تحصيل ذلك الراى الكلي من غير ان يختص بجزوى دون غيره
والعقل العملى يستعين بالنظرى في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك
باستعمال مقدمات جزويه او محسوسة الى الراى الجزوى الحاصل
فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده وللغاذيه
قوى اربع خادمة لها هي الجاذبه للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان
ينهضم والهاضمه المحيلة للغذاء الى القوام الصالح بترقيق ما غلظ
وتغليظ ما رق والدافعة لما لا حاجة اليه وقد تتضاعف هذه القوى
الاربع لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكه والهاضمه
والدافعه بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبه
الى ما تغتذى به خاصة وكذا الكبد وقد لا تتضاعف لبعضها كاللحم
الذى هو قابل غير معط والنمو مغاير للسمن وان اشتركا في الازدياد
الطبيعي بانضياف مادة الغذاء الى المغتذى باشياء منها التناسب
في الاقطار الثلثه ومنها طلب غايه ما تقصدها الطبيعة ومنها
الاختصاص بوقت معين فالنمو تختص بجميعها والسمن تخالفه احيانا

فيما كما فى الصبى المهزول وبوافقه احيانا كما فى الصبى السمين والذبول
يقابل النمو والهزال يقابل السمن والمصورة التى عرفها الاطباء بانها
قوة تصدر عنها الافعال المتعلقة بنهايات مقادير المغتذى مثل الا
شكال وجعلوها من القوى التى هى مبادى افعال مختلفة من غير
ارادة المسماة عندهم بالقوى الطبيعيه وقالوا هى والمولدة تتصرف
فى الغذاء لبقاء النوع بعد ان تتصرف الغاذيه والناميه فيه لبقاء الشخص
عندى باطلة غير حق لاستحالة صدور هذه الافعال المتغايرة المحكمة
المتقنة ذوات النظام المركبة الحاصلة من التركيبات العجيبة التى فى
ابدان الحيوانات وخاصة الانسان عن قوة بسيطة متشابهة الحال
لكونها مركوزة فى جرم المنى المتشابه فى الحس عندهم ليس لها شعور
عما تصدر عنها اصلا ومن قال بصدورها عنها فقد قال ما لا تقبله العقل
السليم فاذن المبدا لهذه الافعال ليس الا امرا وراءها والمحققون
على ان النفس التى لكل حيوان هى جامعة لاسطقسات بدنه ومولفة لها
على نحو تصلح ان تكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام
الذى ينبغى لا ان الحافظ لاجتماع اجزاء بدن الجنين اولا هى القوة
المصورة لذلك البدن ثم نفسه كما قيل لان المصورة على تقدير وجودها
انما هى من القوى الخادمة للنفس التى تكون بمنزلة آلات لها فكيف
خدمت المصورة النفس قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها وكيف
فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها
وقد اوضح المصنف هذا فى شرحه للاشارات بان نفس الابوين تجمع

بالقوة

بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة
المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد
المادة لتصير ورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون
صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كما
لا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان تصير مستعد
القبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتيه فيجذب
الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فتنميها ويتكامل المادة بتربيتها اياها
فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان تصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا
الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الا
فعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل
الى ان تصير مستعدا القبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى
احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث
فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة تستعد لان
تجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبداء الحرارة
الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبداء الافعال
النباتيه وتجمرها كمبداء الافعال الحيوانيه واشتعالها نارا كالناطقة
وظاهر ان كل ما يتاخر تصدر عنه ما تصدر عن المتقدم وزيادة فجميع
هذه القوى كشىء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما

من الكمال فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك
ان الجامع للاجزاء المضافة الى المنى والمبداء لحدوث خلقة الاعضاء
وصورها واشكالها الى ان تم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج
هو نفس المولود فالقوة المصورة التى اثبتوها باطلة واما قوة الادراك
للجزوى الحقيقى بواسطة الحس الظاهر او الباطن بان تكون حاضرا
عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان تكون حاضرا مرتين فان المدرك
هو النفس ولكن بواسطة الحس فمنه لم نقل فيها اعتبار الما بعدها
اللمس وهى قوة منبثة سارية فى البدن كله يدرك بها الملموسات لان
الحيوان الارضى مركب من العناصر الاربعة وصلاحه باعتدالها و
فساده بتغالبها فلابد وان تكون له قوة سارية فى كلية جلده بها يدرك
المنافى ليتحرز عنه وفى تعدده وان قالوا قوى اللمس اربع الحاكمة
بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين
اللين والصلب والحاكمة بين الاملس والخشن وزاد آخرون الحاكمة
بين الثقيل والخفيف نظر لجواز ان تكون قوة واحدة بها يدرك
الكيفيات المختلفة الملموسة كالذوق الذى هو قوة واحدة يدرك
بها المذوقات المختلفة واللمس ليس واحدا حقيقيا حتى لا تكون آلة
الا الفعل متشابه وعند تشابه كيفية اللامس والملموس لا يتحقق الا
حساس لعدم انفعال الآلة ومنه الذوق وهى قوة منبثة فى
العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم ويفتقر

الذوق

الذوق بعد الملامسة الى توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الملعبة
الخالية عن المثل اى مثل طعم المطعوم او الضد اذ لا يقع الانفعال
والتاثر عن الشبيه وعند وجود الضد لا تتادى الطعم بصحة كما فى الموفى
وتوسط الرطوبة اما بان تخالطها اجزاء ذى الطعم ثم تغوص فى اللسان
حتى تخالطه فتحس به واما بان تتكيف نفس تلك الرطوبة بكيفية الطعم
الوارد من غير مخالطة فان كان الاول فلم تفد تلك الرطوبة الا تسهيل وصول
المحسوس الى الحس وان كان الثانى كان المحسوس هو الرطوبة ومنه الشم
وهى قوة رتبت فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك
بها الروائح ويفتقر الشم الى وصول الهواء المنفعل من الجسم
ذى الرائحة اى المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم وهو اقصى
الانف فكلما كان الهواء المنفعل اقرب الى الآلة كان الادراك اقوى وكلما
كان ابعد كان اضعف ولو كان ادراك الرائحة بان تتحلل اجزاء ذى الرائحة
وتخالطه الهواء المتوسط وتصل الى الحاسة لكان ينقص وزن ذى الرائحة
فى الازمنة لا سيما الرائحة التى تملاء المحافل ومنه السمع وهى قوة رتبت
فى العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات ويتوقف
السمع على وصول الهواء المنضغط عن قارع ومقروع مقاوم له الى
الصماخ ولهذا لو وضع احد طرفى انبوبة طويلة على فمه ووضع طرفها
الآخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون
الحاضرين ولفظه فى المعدة لجزوية الحكم اشارة الى انه قد لا تتوقف

على وصول الهواء الى الصماخ لانا ندرك صوت المؤذن على مقام عال
عند هبوب الرياح ميل عن جهتنا الى خلافها ولا شك ان ذلك الهواء
الحامل لذلك الصوت ليس الذى وصل الى صماخنا سـ لو كان كل جزء
من اجزاء الهواء حاملا لحروف الكلام وجب ان نسمعه مرارا بحسب ما تادى
الى الصماخ من اجزاء الهواء والا وجب ان لا يسمع السامع الكلام من وراء جدار
اذ لا تادى اليه الهواء الحامل لانه لا يبقى عند مصادمته ذلك الجدار وتفرده
فى المنافذ الضيقة على هيئته وشكله ح ان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء لما مر فى كلما انفعل عنه الحس اولا بالوصول اليه لم تنفعل عنه ثانيا بالوصول لانه
هو بعينه اولان السماع مشروط بالوصول اول مرة ومنه البصر وهى قوة مرتبة
فى العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان فتفترقان الى العينين ويتعلق البصر
بالذات بالضوء واللون وبالعرض بغيرهما بواسطتهما لما مر من ان جواز
روية الاجسام مشروط بهما لعدم تحقق الروية عند عدم احدهما
وهو اى الابصار راجع فينا لا فى حق الله تعالى الى تاثر الحدقة وهو السواد
الاعظم من العين وتاثرها هو انطباع مثال المحسوس وصورته فيها وذلك
لان من شان الضوء واللون الانعكاس الى المقابل وحدقة العين من شانها
ان تتكيف بهما كالاجسام لاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة
والمبصر اولا وبالذات ليس الا الضوء واللون فامثال الاستواء والالوان
للاجسام المقابلة للحدقة يحصل فيها ولا بد وان يكون الاثر الحاصل مساويا
للمؤثر فى الشكل فاذا تنبهت النفس به فاحست بالمرئى الموجود من الخارج
على عظمه وفى جهته وبحسب قربه وبعده سـ انا نرى نصف كرة السماء

فمثاله مثله وحصول الكبير فى الصغير محال ج الانطباع فى مادة
الجسم والاحظ لها فى الصغر والكبر من حيث الذات فنسبة المقادير كلها
بالنسبة اليها على السوية سـ لزم ان يحل فى مادة واحدة مقداران وهو
مح ج المحال حلول مقدارين كل منهما مستقل فى كونه مقدار الشئ اما اذا
كان احد المقدارين منشا المقدار جسم آخر والاخر مقدارا لذلك الشئ فليس
مما يجزم بمحاليته و يجب حصوله عند سلامة الحاسة وحضور البصر
مع شرائطه المتفق عليها وهى تسع فا ان لا يكون المرئى فى غاية
القرب فان الملتصق بسطح البصر غير مرئى ب ان يكون مقابلا او فى حكم
المقابل كالاعراض ج ان لا يتوسط بين البصر والمبصر حجاب د ان لا يكون
فى غاية الصغر وهذا الشرط يختلف باختلاف قوة البصر وضعفه واختلاف
القرب والبعد ه ان يكون كثيفا و ان لا يكون فى غاية البعد ثم البعد يختلف
حاله باختلاف قوة البصر وضعفه وعظم المرئى وصغره ان يكون مضيئا بنفسه
او بغيره قصد المبصر الى الابصار عدم مقارنته ما يوجب الغلط وحصول
الابصار بخروج الشعاع واشتداده فى الوهم على شكل مخروط راسه
عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر وهذا المخروط وهمى لا حقيقى
لانتفاء خروج الشعاع حقيقة اذ الشعاع سيجئ انه عرض قائم بالمحل يحدث
لحصول مثله فى المقابل فكيف يخرج واختار الشيخ ان لفظة النفوذ فى
قول الرياضيين ان الضوء ينفذ فى الهواء الشفاف مجاز والمراد منه حدوث
كيفية الضوء فى القابل المقابل دفعة من غير ان يمر بالهواء فكذا لفظة الخروج

ومما يؤيد هذا هو انهم قد واسبب روية الشئ الابعد عن البصر اصغر و
الاقرب اليه اكبر على قاعدة انطباع شبح المرئى فى الحدقة بشكل
هندسى هو هذا  فالحدقة هى دائرة اب
وسطها نقطة ج والمرئى الاقرب الى ج هو ده والمرئى الابعد عنه
هو ح والخطان الخارجات من ج الى د ه تقطعان دائرة الحدقة
على ط ك وزاوية ا ج ب اكبر من زاوية ح ط ك فالاثر الحاصل من ا ب
وهو الاقرب اكبر من الاثر الحاصل من ط ك وهو الابعد فكلما كان المبصر
اقرب الى الحدقة يكون تلك الزاوية اوسع فنراه اعظم وكلما كان ابعد
يكون اضيق فنراه اصغر الى ان يتقارب الخطان وصار الخط واحد
فنراه كنقطة وبعد ذلك ينمحى اثره فلا نراه اصلا وانما قالوا ان احدنا
اذا نظر الى ورقة يراها كلها ولا يتبين له من جملة ما يمكنه ان يقراه
الا الموضع الذى يحدق نحوه ثم كذلك فى كل حال يقلب بصره من سطر
الى سطر وما ذاك الا لان مسقط سهم المخروط من الشعاع اصح
ادراكا ولا شك ان الخط والزاوية والمخروط على قاعدة الانطباع
امور وهمية وانما يجب حصول الابصار مع هذه الامور لان كل عاقل
يعلم بالضرورة انه متى كانت الشمس على نصف النهار وكانت الحاسة
سليمة وقصد المبصر الابصار والحجب مرتفعة وغير ذلك من الشرائط
يكون موجودا فانه لا بد وان يراها اذ لو جوزنا عدم الابصار مع
حصول هذه الامور لما امنا ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات

هائلة ونحن لا نراها ولا نسمعها فان انعكس الشعاع عن المرئى الصقيل
كالمرآة والماء الى حدقة عين المدرك ابصر المدرك وجهه لانه ينطبع
من وجهه صورة فى المرآة ثم تنطبع من تلك الصورة صورة اخرى فى
العين واذا كان الصقيل بحيث يكون نسبة المرئى اليه كنسبة العين
اليه يقتضى حصول الاحساس بذلك المرئى ايضا وان عرض تفرق السهمين
عند الابصار اى سهمى المخروطين المتوهمين من الشبحين اللذين فى
الحدقتين تعدد المرئى وان لم يعرض التفرق بل كان راساهما على
ملتقى واحد اتحد المرئى كما هو فى الواقع بيان ذلك هو ان صورة
المرئى تنطبع اولا فى الحدقة لكن الابصار ليس عندها والا لرأينا
المرئى الواحد بالعينين شيئين كما اذا لمسنا باليدين كان لمسين
لكن كان الصورة الخارجة يمتد منها فى الوهم مخروط يستدق
الى ان يرتفع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الصورة التى فى
الجليدية تتادى بوساطة الروح المصبوب فى العصبتين المجوفتين
الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان الاخيران هناك وعند
الملتقى روح مدرك يتحد من الصورتين صورة واحدة عند الروح الحامل
للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا مؤديا لا مدركا و
الا لافترق الادراك مرة اخرى لافتراق العصبتين وان عرض تفرق
السهمين بسبب من الاسباب كانتقال الآلة المؤدية للشبح الى الملتقى
لا تتادى الصورتان الى موضع واحد على الاستقامة بل ينتهى كل واحدة

كل واحدة منهما الى جزء اخر من الروح الباصر لان تحزوطي الصورتين
سفذا نفوذا من شانه التقاطع ولزم ح ان ينطبع من كل شبح سفذ
عن الجليديه خيال على حدة وهذا سبب الحول وانما يرى الشي السريع
الحركة الى الجانبين كشيئين لانه قبل ان انمحى صورته وهو في جانب يراه
وهو في جانب يراه وهو في جانب آخر فيتوافا ادراكاه في الجانبين عن الحس
معا ونظير هذه الحركة الدوار فانه اذا عرض سبب تحرك الروح
الذي في التجويف المقدم من الدماغ وكانت القوة الباصرة تودي
الى ماهناك صورة محسوسة فالجزء من الروح القابل لها لا يثبت
مكانه بل ينتقل ويخلفه جزء آخر يقبل تلك الصورة بعد قبوله وقبل
انمحائه عنه وكذلك على الدور فيتخيل ان المرئيات تدور وتتبدل
على الآتي وانما الذي يدور ويتبدل على المرئي هو الرائي ولهذا
السبب اذا اطال الانسان النظر الى شي يدور يتخيل له ان سائر
الاشياء يدور لانه تحدث في الروح حركة مستديرة لاتباعها لانتقال
الشبح وكذا اذا اطال النظر الى شي سريع الحركة في الاستقامة تحدث
في الروح حركة مستقيمة الى ضد تلك الجهة لان اشباح الاشياء
لا يثبت فعلم ان حركة الروح الباصر وتموجه الى قدام عنة ويسرة
واضطراب الروح الباطن الذي وراءه الملتقي الى قدام وخلف
والاختلاف الذي يقع له في مكانه كالحال في الدوار وهو ان يتخيل
الانسان ان الاشياء تدور عليه مما يقتضي الادراك اكثر من مرة واحدة

ومن هذه القوى اي قوى الادراك الجزئي بنطاسيا المسماة
بالحس المشترك ايضا وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ
ومبادي عصب الحس يجتمع عندها صور جميع المحسوسات فتدركها
وهي من محسوسات الظاهرة كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا
الحلو على سبيل المشاهدة يعني لولاها لم يمكن للنفس هذا الحكم لان
الصور المحسوسة لم ترتسم فيها كما مر ولا في حس من الحواس الظاهرة
لان كل واحد منها لا يدرك به الا نوع واحد كما مر ولا بد من الارتسام
ليحقق الحكم فما هو هذا الوصف فهو بنطاسيا واستدل على وجود
هذه القوة بوجهين ما قوله لرؤية لرؤية القطرة النازلة بسرعة والا — خطام
مستقيما على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكره ولرؤية الشعلة
الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة ولا شك ان الموجود في
الخارج كنقطة متحركة والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها
الى مكان يحدث بحسبه المقابلة بين البصر والنقطة وتزول عن
الارتسام بزوال المقابلة التي هي انما تحصل في ان يختط به زمانان
لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شي آخر غير البصر
يرتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية
في البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال ولم يرخط فاذن الرؤية
تدل على ان ههنا قوة قد يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا وهي
بنطاسيا قوله ولرؤية المبرسم والنائم ما لا تحقق له في الخارج من الصور

الجزئية والا لراها من كان سليم الحس ولا في الحس الظاهر لان العين
ربما كانت مغلقة ولانه معطل في النوم ولا في النفس لما عرفته
ولا في الخيال الذي هو حافظ الصور والا لكان كل ما كان مخزونا فيه
مشاهدا فلا بد من قوة اخرى لهذه الرؤية وهي بنطاسيا ومنها الخيال
وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل جميع المحسوسات
وتبقى فيها بعد الغيبوبة عن بنطاسيا فهي خزانتها ويجب مغايرتهما
لها والا لكان كل قابل حافظا كما كان كل حافظ قابلا وذلك باطل
فان الماء والهواء يقبلان الاشكال ولا يحفظانها والسبب في ذلك
ان الروح التي فيها بنطاسيا انما يثبت فيها الصورة الماخوذة من
خارج منطبعة ما دامت النسبة بينها وبين المبصر محفوظة او قريبة
العهد فاذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها ولم يثبت زمانا يعتد به
واما الروح التي فيها الخيال فان الصورة يثبت فيها والصورة اذا
كانت في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة فيها حتى اذا انطبع
فيها صورة كاذبة احستها كما يعرض للمرورين واذا كانت في الخيال
كانت متخيلا لا محسوسة ومنها الوهم وهو المدرك للمعاني الجزوية
الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات اعني معاني جزوية لم تتاد
من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة
من اشخاص جزوية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة
تدرك بها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل على مغايرتها للحس

المشترك ووجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة معنى
في الذئب وكالحكم بان الولد معطوف عليه دليل على مغايرتها النفس
الناطقة وهي مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ ومنها
الحافظة وهي القوة الحافظة للمعاني الجزويه التي حكم بها الوهم
ونسبتها اليه نسبة الخيال الى بنطاسيا وهي مرتبة في التجويف الا
خير من الدماغ ويسميها قوم ذاكرة لان الذكر لا يتم الا بها لانه ملا
حظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشي ادرك في وقت آخر وحفظ
وهي مغايرة للوهم لما عرف من ان قوة القبول غير قوة الحفظ و
للخيال لان الحافظ للمعاني غير الحافظ للصور ومنها المتخيلة
وهي القوة المركبة للصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة
بالوهم بعضها مع بعض كتركيبها صورة انسان له جناحان وهي داعا
لا تسكن نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما
في الحافظة وهي الحاكية للمدركات والهيئات المزاجيه وينتقل
الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل
النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد بواسطة القوة الوهميه
وان استعملتها بواسطة القوة العقلية او بواسطتها الوهميه
سميت مفكرة وهي مودعة في الجزء الاول من التجويف الا
وسط من الدماغ فعلم ان قوى الادراك الجزوي تنقسم الى
ظاهرة باطنة اما الظاهرة فهي الحواس الخمس وقالوا انها لا تزيد

اذا الطبيعه لا تنتقل من درجة الي ما فوقها الا وقد استكملت
جميع ما فيها فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان
فلما لم يحصل علمنا انه لا يزيد على الخمس واما الباطنة فهي الخمس
المذكورة وقالوا هذه تنقسم الي مدركه والي معينه على الادراك
والمدركه مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو
ما يسمي صورا او اما لما لا يمكن وهو ما يسمي معاني والمعينه تعين
اما بحفظ المدركات من غير تصرف لتمكن المدرك من المعاودة
الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينه بالحفظ معينه اما المدركه
الصور او لمدركه المعاني فهذه خمس قوى ايضا فالمجموع عشرة
وانما جعل الجميع قوى الادراك الجزئي لا القوى المدركه للجزئي
لان المدرك هو النفس بواسطه القوى لا القوى انفسها لانها
الآت الادراك ولو اسند الادراك الي شي منها فهو اسناد مجازي
لا حقيقي ومن سمي الجميع مدركه نظر الى ان الادراكات الظاهرة
والباطنه الجزويه لا تتم الا بجميعها الفصل الخامس في الاعراض
وينحصر في تسعة من اجناس عاليه بالاستقراء وقد ذكروا فيه
شيئا على سبيل التقريب وهو ان العرض اما ان يكون مستقرا في موضوعه
غير وارد عليه بسبب غيره من خارج ولا يكون محتاجا الى نسبة
الى الخارج وهو اقسام ثلثه كمية وهو عرض لذاته يحتمل الجوهر
بحيث يمكن عده بواحد يفرض فيه وكيفية وهو عرض لا يوجب

الفصل الخامس في الاعراض

في الصحف الاولى التي كان سطر اي حكم والزم واوجب وقدير
اد بهما الاعلام كقوله تع وقضينا الي بني اسرائيل في الكتاب اي
اعلمنا وقوله الا امراته قدرناها اي بينا واعلمنا فعلى هذا ان اريد بهما
خلق الافعال حتى يكون قضاء الله وقدره بمعنى خلق افعال العباد
كلها لزم المحال وهو الجبر المطلق المستلزم لعدم التفرقه بين الافعال
الصادرة عنا بالاختيار وبين افعال الجمادات وقد بينا بطلانه بان
ضرورة العقل حاكمه باستناد افعالنا الينا او اريد بهما الالزام حتى يكون قضاء
الله وقدره بمعنى الزام العباد على الافعال صح ذلك الالزام في الواجب وهو
الفعل الذي يذم تاركه قصدا مطلقا خاصة دون غيره من المندوب والمباح
وغيرهما من الافعال اذ لا الزام في غير الواجب او اريد بهما الاعلام حتى
يكون قضاء الله وقدره بمعنى اعلام الله ان العباد سيفعلون الافعال صح
ذلك الاعلام والتبيين مطلقا اي في الواجب وغيره من الافعال
وهو الحق عنده هيهنا وقال في موضع آخر لما كان جميع صور الموجودات
الكليه والجزئيه حاصلة من حيث هي معقوله في العالم العقلي بابداع
الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متاتيه لقبول صورتين معا
فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع
تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الي
الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا تخرج فيه تلك الامور من القوة

الي الفعل واحدا بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة
في موادها والمادة كامله بها ثم قال واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء
عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة
على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها
الخارجية منفصله واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل
وان من شي الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد بينه
اي المراد من القضاء والقدر امير المومنين علي عليه السلم في حديث
الاصبغ بن نباته لما انصرف من صفين فانه قام اليه شيخ فقال له اخبرنا
يا امير المومنين عن مسيرنا الي الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال
علي عليه السلم والذي فلق الحبة وبرا النسمة وطينا موطيا ولا هبطنا و
اديا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشيخ وما القضاء والقدر
اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله تع والحكم وتلا قوله تع
وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه والاضلال قد يراد به احد امور ثلثه اشارة
الى خلاف الحق يقال اضله فلان اي اشاره والى خلاف الحق وفعل الضلالة
وهو ظاهر والاهلاك يقال اضله اي اضاعه واهلكه والهدى مقابل للاضلال
ولهذا قال تع فان الله لا يهدى من يضل وقال يضل به كثيرا ويهدى به
كثيرا فيكون الهدى اشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والا
ولان من معاني الاضلال منفيان عنه تع لانهما قبيحان والله تع منزه
عن الفعل القبيح فاسناد الاضلال اليه بالمعنى الثالث لا غير واما الهدى

بالمعاني الثلثه فيجوز اسناده اليه تع وتعذيب غير المكلف كاطفال الكفار
قبيح لا يصدر عن الله تع استدل القائل بتعذيب غير المكلف بثلثه اوجه
ا قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلم وقال نوح رب لا تذر على الارض
من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا
كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله ب انا نستخدم اطفال الكفار
وهو عقوبة ج ان الطفل تابع لابيه في التوارث والتزويج والصلوة
وغير ذلك فيكون حكمه حكم ابيه فيعذب كهو اشار الى جواب الاول
بقوله وكلام نوح حيث سمي مولود الكافر والفاجر او كافرا مجاز باعتبار
مصيره اليهما تسميه للشي باعتبار ما يؤل اليه والي جواب الثاني بقوله
والخدمه اي خدمة الطفل مطلقا ليست عقوبة بل هي اصلاح له كالفصد
والحجامة وهو قد يتلذذ بها ويتالم بفقدها والي جواب الثالث بقوله
والتبعية اي تبعية الولد للوالد في بعض الاحكام الشرعيه جائزة
وذلك لا يقتضي التبعية في الكل حتى التعذيب له والتكليف من الكلفه
وهي المشقه يقال كلفه تكليفا اي امره بما يشق حسن ليس بقبيح لوجهين
ا قوله لاشتماله اي التكليف على مصلحه لا تحصل تلك المصلحة بدونه
كاستحقاق النفع العظيم الدنيوي والاجر الجسيم الاخروي لاجل الثلاث
على الصلوة التي هي معراج المومن وغيرها من الطاعات ثم استشعر
الاعتراض على هذا الوجه بثلثه اوجه فا ان التكليف لا لاجل مصلحة المكلف
بمثابة جرح الانسان غيره ثم تداويه فيكون قبيحا كهو ب ان التكليف

لاجل مصلحة لمثابة المعاوضات فيشترط التراضي من الطرفين فالتكليف
بدون رضا المكلف قبيح ج انه يجوز ان يكون التكليف للشكر على النعم
السابقة لا لاشتماله على مصلحة تحصل للمكلف اشار الى جواب الاول بقوله
هذا بخلاف الجرح ثم التداوي لان الجرح مضرة صرفة والتداوي تخلص
عنها وفي التكليف منافع عظيمة في الآجل والعاجل ايضا هي التخلص من
المشقة الحاصلة بسببه والى جواب الثاني بقوله وبخلاف المعاوضات التي
اختلف فيها اعراض الناس فان الثواب الحاصل بسبب التكليف مما لا اختلاف
في كونه مختارا امرغوبا فيه فيه فوايد كثيرة فلا احتياج الى رضا المكلف به
سابقا والى جواب الثالث بقوله والشكر باطل اذ لو كان التكليف للشكر
لخرجت النعمة بسبب المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة ب قوله ولان
النوع الانساني بالطبع محتاج في صلاح الحال في المعاش والمعاد الى
التعاضد والتعاون لان الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه
محتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده
الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا
يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة
يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها حيث يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا
لذلك ويخيط واحد لاخر ويتخذ الآخر له الابرة وعلى هذا قياس ساير
الامور فيتم امور المعاش بمعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من
عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله ومعارضة وهي ان يعمل كل واحد

مثل ما يعمله آخر فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى التعاضد
المستلزم للسنة والطريقة النافع استعمالها في الرياضة للنفس وهي
نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها لان القوة الحيوانية التي
هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها
طاعة السنة التي هي الشريعة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها
شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة الى
ما يلائمها فيتزلزل حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وفي ادامة
النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية فان العبادة
المشفوعة بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة
سببا للشقاوة كما قال عز من قائل فويل للمصلين الذين هم على صلوتهم
ساهون وفي تذكر الانذارات انذارات انسان الذي هو الشارع من
وعده المحسن ووعيده المسيء بان تكون عباده مذكرة للمعبود مكررة
في اوقات متتالية كالصلوات الخمس وما يجري مجراها المستلزمة هذه
الثلثة لاقامة العدل المقيم لحفظ النوع على الوجه الاصلح فان اجتماع
الناس على التعاضد لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل
واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من زاحمه في ذلك ويدعوه
شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع
اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن
لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة

الا اذا كانت قوانين كلية وهي السنة والشرع فالسنة النافع
استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات
مستلزمة لا محالة لاقامة العدل الذي هو الانقياد لقوانين شرعية
يحتاج اليها الناس في معاملاتهم وذلك هو النفع العظيم الدنيوي مع زيادة
الاجر والثواب الجزيل الاخروي الحاصل من الرياضة وادامة النظر في
الامور العالية وتذكر الانذارات الباعثة على الطاعات البدنية والمالية
وغيرهما فان الرياضة داعية الى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق
بنعوت جلاله وادامة النظر داعية الى التصديق بوجود خالق قدير خبير
والتذكر داع الى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين لكون الانذار من
الصادق فيه ولزم من هذا حسن التكليف وهو المطلوب والتكليف واجب
ان حصل بالنسبة الى المكلف لرجوه المكلف ونهيه عن القبايح وترك
الزجر عن القبيح مع العلم والقدرة وارتفاع الموانع قبيح والله تع منزه
عنه وشرائط حسنه اي التكليف باعتبار نفس التكليف والمكلف به والمكلف
والمكلف عشرة فا قوله انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف نفسه موجبا
للاخلال بتكليف آخر او الضرر بمكلف آخر مثلا لان تحقق المفسدة قبيح ب
قوله وتقدمه اي تقدم التكليف على المباشرة لان مجرد صدور الفعل عن
المكلف لا يكفي بل لا بد مع ذلك من ان يكون الصدور من جهة الامتثال
استدل القائل بكون التكليف حال المباشرة بانه لا يخلو اما ان يكون
حال المباشرة او قبلها والثاني باطل فتعين الاول اما الملازمة فبالاجماع

واما الثاني فلان الفعل قبل المباشرة ممتنع اذ لو كان ممكنا وفرض وقوعه
ح لزم الخلف وهو التكليف به حال المباشرة فيجب ان يكون ممتنعا والتكليف
حال الامتناع مح بالاتفاق وجوابه ان فرض وقوعه انما يستلزم المباشرة
لا التكليف حال المباشرة حتى يلزم الخلف ج قوله وامكان متعلقه وهو
الفعل المكلف به لان كل محال لذاته لا يتصور صدوره من الفاعل وكل ما لا
يتصور صدوره من الفاعل لا يطلب فالمحال لذاته لا يطلب وكذا الواجب
لذاته لانه غير مقدور مطلقا فالمطلوب لا يكون الا ممكنا س ان ابا لهب مكلف
بالايمان بما انزل الله على رسوله ومن جملة ما انزل الله عليه انه لا يؤمن
فيكون مكلفا بالايمان وعدم الايمان في حالة واحدة وهو جمع بين النقيضين
فالمحال لذاته مطلوب ج ان الايمان من حيث هو متاتي ومتيسر من كل واحد
من المكلفين وانما كانت استحالته لنزول قوله تع ان الذين كفروا سواء عليهم
ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون في قوم منهم ابو لهب فكان الايمان محالا
بالغير ولا نزاع في وقوع امثاله بل اتفق الجمهور عليه كما اتفقوا على عدم
وقوع التكليف بالمحال لذاته د قوله وثبوت صفة لمتعلق التكليف زايدة
على الحسن وقوله زايدة على حسنه احتراز عن المباح فانه لوجود التخيير
لا يكون مكلفا به وانما لم نتعرض للقبيح لان القبيح لا يكون مكلفا به بل المكلف
به تركه وهو حسن ه قوله وعلم المكلف الآمر بصفات الفعل المكلف به
لئلا يكلف باجتناب الواجب او المندوب او ارتكاب الحرام فان ذلك
قبيح و قوله وقدر المستحق عليه اعلم المكلف الآمر بقدر المستحق عليه من

عليه ... [illegible] الذي هو ...
صدر ... [illegible]

الثواب العاجل والآجل على الاتيان بالمكلف به الواجب لئلا ينقص الثواب
اذ الاخلال باثابة المطيعين على الوجه العدل ظلم قبيح ق قوله وامتناع
القبيح اى علمه بامتناع الفعل القبيح عليه لئلا يخل مطلقا باثابة المستحق
الثواب ج قوله وقدرة المكلف المامور على الفعل المكلف به لان الغرض
من التكليف هو الاتيان بالمكلف به واذا انتفى القدرة عليه وان كان
ممكنا فى نفسه انتفى الاتيان فتكليف غير القادر عليه به قبيح وقد قال
الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها د قوله وعلمه به اى علم المكلف
المامور بالفعل المكلف به لان الاتيان به لا يتصور بدون القصد اليه على
وجه الامتثال والغافل عنه يمتنع منه قصد الامتثال ولا القصد الا بالنية
ولا نية الا بعد العلم فشرط حسن التكليف علم المكلف بالمكلف به ان كان
غير معرفة الله تع وامكانه اى امكان علمه به لا علمه ان كان معرفة تع
اذ لا تكليف بالمعرفة عند تحققها ى قوله وامكان الالة ان كان المكلف
به ذا آلة واداة كالوضوء لان الآلة هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب
منه بتوسطه فلو لم يمكن المكلف منها كان حصول المكلف به منه محالا و
لهذا قيل ايجاب الشئ مطلقا يستدعى ايجاب مقدماته مطلقا لما ذكرناه
من ان ايجاب مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مقتضيا لوجوب
المقدمة وكان واجبا عليه حال عدم وجوب المقدمة لزم التكليف به
حال عدمها وهو مح س انما يلزم هذا ان لو كان عدم وجوب المقدمة
يوجب عدمها وهو ممنوع ج ان ايجاب مطلقا يستدعى ايجابه فى جميع

الاحوال ومن جملة الاحوال الحالة التى عدمت فيها المقدمة فلزم
ايجاب حال عدم المقدمة ومتعلقه اى متعلق التكليف وهو المكلف به
اما علم وهو قسمان اما عقلى وهو الذى يستقل العقل بتحصيله كالعلم بوجود
الآله او سمعى وهو الذى لا يستقل العقل بتحصيله كالعلم بمعاد البدن وسعادته
وشقاوته واما ظن كظن طهارة الماء وظن القبلة وغيرهما واما عمل كرد
الوديعة وشكر المنعم والصلوة والفرق بين العلم السمعى والظن هو ان
الاول قد يفيد القطع كما عرفته دون الثانى وهو اى التكليف منقطع عن
المكلف المسلم غير جائز بدوامه لوجهين فا قوله للاجماع وهو اتفاق اهل
الحل والعقل من امة محمد عليه السلام على ذلك ب قوله ولايصال الثواب
الى المكلف وذلك لانه لو لم ينقطع التكليف لم يمكن ايصال الثواب اليه و
التالى باطل وفاقا اما الملازمة فلان التكليف يستدعى المشقه وايصال
الثواب يستدعى عدم المشقه فهما متنافيان قطعا وعلة حسنه اى التكليف
وهى التعرض لايصال الثواب عامة للمسلم والكافر وكذا حسن التكليف فالكافر
كما هو مكلف باصول الايمان مكلف بالفروع ولان المقتضى لتكليف الفروع
عليه موجود والمانع الذى هو الكفر لا يدفعه اما الاول فالآيات الآمرة
العامة المشاولة له مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ولله على الناس حج البيت
واما الثانى فلانه متمكن من ازالة الكفر كتمكن المحدث من ازالة الحدث
فلم يكن الكفر مانعا وايضا الآيات الموعدة بترك الفروع عامة له كقوله
تعالى لم نك من المصلين فلا صدق ولا صلى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة

استدل الناقى لعموم حسن التكليف بثلثة اوجه فا ان تكليف الكافر
سبب العقاب المتوجه عليه بترك المكلف به ضرر فى حقه فيكون قبيحا ب
ان تكليف الكافر مفسدة فى حقه لتركه المكلف به فيكون قبيحا لان شرط
حسنه انتفاء المفسدة ج ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لعدم حصول المكلف
به فيكون قبيحا اشار الى جواب الاول بقوله وضرر الكافر انما يحصل من
اختياره الكفر والفسوق لا من التكليف نفسه لانه من حيث هو هو ليس
بضرر والا لكان تكليف المؤمن ايضا كذلك والى جواب الثانى بقوله وهو
اى التكليف مفسدة فى حق الكافر لا من حيث التكليف بل من حيث اختياره
الفاسد هذا لخلاف ما شرطناه فى حسن التكليف من ان شرط انتفاء المفسدة
الحاصلة من نفسه فلا يتوجه به شئ والى جواب الثالث بقوله والفايده
وهى علة حسن التكليف التى عرفتها ثابتة فى تكليف الكافر ففايدة التكليف
بالطريق الاولى س لو كان الكافر مكلفا بالفروع لكان التكليف بالفرض
متوجها عليه اما حال الكفر او بعده والاول باطل لامتناع صحته عنه و
الثانى ايضا باطل وجوب القضاء ج الكفر لا يمنع التكليف كما لا يمنعه الحدث
فانه لا يمنع الصلوة مع الحدث ومع هذا يجب عليه ويعذب بتركه وانما لم
يجب القضاء حال الاسلام لقوله عليه الصلوة والسلم الاسلام يجب ما قبله
لكون ايجاب القضاء منفرا عن الاسلام واللطف وهو ما يقرب المكلف الى
الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا ينتهى الى حد الالجاء واجب ان يحصل
بالنسبة الى المكلف ليحصل الغرض اى بسبب اللطف من التكليف وذلك لان

الغرض لا يحصل الا بحال من المكلف بكون المكلف معه الى الطاعة والاجتناب
عن المعصيه اقرب وهو اللطف فيكون واجبا لان ما لا يتم المكلف به الا به فهو
ايضا مكلف به فان كان اللطف من فعله تعالى كخلق القدرة والتمكين واكمال
العقل له ونصب الادلة وتهيئة الآلات لفعل الطاعة وترك المعصيه وجب
عليه تع اللطف المكلف ليحصل به المكلف به وان كان اللطف من المكلف نفسه
لا من غيره كنظره وفكره فيما يجب عليه ويوصله الى تحصيله وجب ان يشعر الله
المكلف به ويوجبه عليه اى وان يوجب هذا اللطف على المكلف ليمكن حصول
المكلف به عنه وان كان اللطف من غيرهما كالاعانة له فى تحصيل مصالحه
ودفع مفاسده والتاسى به فى افعاله الصالحة من ايمانه وطاعته واثر
جاره من الافعال الفاسدة اعتبارا به شرط فى التكليف العلم بالفعل اى
علم المكلف بحصول فعل اللطف من غيرهما ليتحقق اللطف فيمكن تحقق المكلف
به استدل النافى لوجوب اللطف بثلثة اوجه فا ان وجوب اللطف يشتمل
على وجوه من القبح من استحقاق الله تع الذم بتركه وتكليفه نفسه به وتر   جيح
بعض المكلفين على بعض من غير مرجح وايضا يجوز ان يكون اللطف مشتملا
على وجوه القبح وان لم نعلمه اشار الى جوابه بقوله ووجوه القبح قبح
وجوب اللطف منتفية لانه تع غير تارك له لان تركه قبيح وهو محال
عليه فانتفى عنه استحقاق الذم مطلقا وتكليفه نفسه وهم كاذب والترجيح
منتفى اذا اللطف المطلق عام ونحن مكلفون بترك القبائح فلو كان فى اللطف
قبح لكان معلوما للنائب لو كان اللطف واجب الحصول بالنسبة الى المكلف

لتحقق اللطف بالنسبة الى الكافر ايضا والثانى باطل بيان الملازمة وانتفاء الثانى ظاهر اشار الى جوابه بقوله والكافر لا يخلو عن لطف من الالطاف بل حصل له اللطف الذى كان من فعله تع كخلق القدرة والعقل وغيرهما له ش لو كان اللطف حاصلا له لكان الملطوف به ايضا حاصلا والثانى باطل ح اللطف عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية فجاز ان يكون حاصلا ولم يكن الملطوف به حاصلا بسبب مانع وهو سوء الاختيار وفى بعض النسخ فالكافر بالفاء فهو فرع على الوجه الاول الا وجه ثانى معناه اذا كانت وجوه قبح وجوب اللطف منتفية فالكافر لا يخلو عن لطف ما والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو وجه من وجوه القبح المنتفيه هف ج لو كان اللطف واجبا لما اخبر الله تع بسعادة بعض المكلفين وشقاوة بعضهم اذ الاخبار بالشقاوة ينافى اللطف لانه اغراء على المعصية فهو مفسدة بالنسبة الى المكلف اشار الى جوابه بقوله والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس بمفسدة بالنسبة الى المكلف بل لطف له بان يمتنع بسببه عن منعه كالامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح على هذا التقدير تعذيبه دون الذم للمكلف فانه لا يقبح منه تع مع منعه اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص باحد بخلاف العقاب المستحق ولهذا لو اغرى الانسان غيره على القبيح ففعله لم يسقط المغرى حق الذم له كان لابليس حق الذم لاهل النار مع انه المغرى على المعاصى ثم ذكر للطف خمسة احكام فاتى بقوله ولا بد من المناسبة بين اللطف والملطوف به

المعاصى ويلزم الطاعات ويقبح منه التعذيب اى من الله تعذيب المكلف مع منعه اللطف عنه لانه منعه صح

بان يكون داعيا الى حصوله والا ترجح اللطف بلا مرجح بالنسبة الى المتقين اللذين هما الفعل الملطوف به والفعل الذى هو غيره والثانى ظاهر البطلان وكذا الملازمة فان كون اللطف لطفا على تقدير عدم المناسبة المرجحة بالنسبة الى هذا ليس اولى من كونه لطفا بالنسبة الى غيره ب قوله ولا يبلغ اللطف الالجاء اى الاضطرار فى استدعاء الملطوف به والا لم يكن اللطف لطفا لاعتبار عدم الالجاء فى مفهومه ج قوله ويعلم المكلف اللطف المناسب للملطوف به فى نفس الامر اجمالا او تفصيلا اى يعلمه علما اجماليا ان كان الاجمالى كافيا فى التحصيل كالعلم بالامام الذى يقتدى به لتحصيل فضيلة الجماعة او تفصيليا ان لم يكن الاجمالى كافيا كالعلم بالصلوة المفروضة التى يريد اداءها فى وقتها وذلك لانه لو لم يعلمه اصلا سواء كان من فعله تع او من المكلف او غيرهما لم يتحقق شرط التكليف بالنسبة الى الملطوف به المعين د قوله ويزيد اللطف على جهة الحسن حسن المكلف به كالوجوب والندب فان جهة الحسن المطلق وان كانت لطفا لكنها لاشتراكها لا تقتضى ملطوفا به معينا بل المقتضى للمعين هو اللطف المعين الزايد عليها ه قوله ويدخله اى اللطف التخيير كما يدخل المكلف به التخيير كخصال الكفارة المخيرة فيختار المكلف احد اللطفين كما يختار الفعل او الترك فى الفعل المباح و يشترط فى التخيير حسن البدلين اللذين كل منهما لطف يقوم مقام الآخر اذ لو كان احدهما قبيحا لم يكن لطفا هذا خلف وبعض الالم من اقسام

الالام قبيح يصدر عنا خاصة اذ لا يصدر القبيح عنه تع وذلك كايلام المكلف لمكلف آخر لا جرم له وبعضه حسن يصدر عنه تع وعنا ايضا وحسنه اما لاستحقاق المكلف بارتكابه المعصية كالم الحد او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين على الالم والضرر كالم الفصد والحجامة وقطع اليد المتاكلة او لكونه اى ذلك البعض من الالم امرا عاديا بان يقتضيه العادة كالم شق القدم باستعمال الماء البارد فى الشتاء للوضوء او لكونه على وجه الدفع للصائل عن نفس على الوجه المشروع فلو اشتمل الالم على واحد من هذه الامور كان حسنا لا قبيحا قطعا ولا بد فى الالم المشتمل على النفع من اللطف للمتالم او لغيره كالم قطع يد السارق لان خلوه من اللطف قبيح ويجوز فى الالم المستحق كونه عقابا فى الدنيا ويكون تعجيله مشتملا على مصلحة لبعض المكلفين كما فى الحدود ولا يكفى اللطف الحاصل للغير فى الم المكلف فى الحسن حسن الالم النافع لغيره بل لا بد وان يقع فى مقابله الالم له عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فلو لم يكن للالم عوض لبقى مجردا من النفع فيكون قبيحا ولا يحسن الالم المشتمل على اللطف مع اشتمال اللذة التى هى ضده على لطفيته لان الالم انما يصير فى حكم المنفعة اذا لم يكن طريق الى تلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا قبيحا ولا يشترط فى الحسن حسن الالم الواقع ابتداء من الله تع اختيار المتالم بالفعل الالم كما لا يشترط اختياره بالفعل العوض

من النفع الزايد على الالم اذ الاختيار بالفعل انما يعتبر فى الامر المتفاوت واما هذا الالم فهو حاصل وان لم يحصل الاختيار بالفعل وكذا العوض لانه هو العوض المستحق والعوض نفع مستحق على ما كان فى مقابله فعل الله بالعبد من الآلام والامراض وما يجرى مجرى ذلك فيخرج عنه النفع المتفضل به خالى عن التعظيم والاجلال اى التركيب بالكلية فيخرج عنه الاجر والثواب فانهما يستحقان على ما كان فى مقابله فعل العبد فيهما للتعظيم و يؤيد ذلك قول امير المؤمنين على عليه السلم لبعض اصحابه فى علة اعتلها جعل الله ما كان من شكواك حطا لسيئاتك فان المرض لا اجر فيه ولكنه يحط السيئات ويحتها حت الاوراق وانما الاجر فى القول باللسان والعمل بالايدى والاقدام وان الله سبحنه يدخل بصدق النية والسريرة الصالحة من يشاء من عباده الجنة ويستحق العوض عليه تع باموره بانزال الالام على العبد والا كان ظلما قبيحا والظلم وبتفويت المنافع على العبد لمصلحة الغير كالزكوة لان تفويت الله تع المنافع كازالة الآلام فى وجوب العوض عليه والا كان ظلما قبيحا وانزال الغموم على العبد بان يخلق فيه اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء استندت الغموم الى علم ضرورى بنزول مصيبة او وصول الم مثلا او علم مكتسب لان الباعث على الاكتساب هو الله تع فيكون سببا للغموم فكان عليه العوض او الى ظن كان تع العبد بامارات وصول مضرة او فوات منفعة فان الناصب للامارة هو الله تع فالعوض لا ما يستند من الغموم الى فعل العبد نفسه من غير سبب من الله فانه

لا يستحق العوض بهذا الالم عليه تع وذلك كان يعتقد جهلا مركبا بنزول ضررها او فوات منفعة وامر عباده اي بامرهم بالمضار كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او باباحته تعالى المضار كالضحايا او الصيد لان الامر بايلام الحيوان او اباحته انما يحسن اذا اشتمل على منافع عظيمة عنده تع او تمكين غير العاقل من المضار كسباع الوحش فان تمكينه تع اياه من المضار بمنزلة الاغراء فيقبح منه تع ان لا يوصل الى العبد الذي ضره غير العاقل عوضا هذا بخلاف الاحراق بالنار عند الالقاء كالقاء الصبي في النار فانه لا يستحق العوض به عليه تع فان ذلك الالم واجب في الحكمة لاجراء العادة والله تع قد منعنا من الالقاء فكان الملقي اوصل اليها الالم فعليه العوض والقتل اي بخلاف قتل العبد عند شهادة الزور عليه فانه لا يستحق العوض عليه تع لان الشاهد اوجب بشهادته على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فكانه فعل الالم فعليه العوض والانتصاف انتصاف المظلوم من الظالم عليه تع واجب عقلا وسمعا اما وجوبه عقلا فلانه مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع قدرته على منعه عنه وما مكن المظلوم من مكافاته مع قدرته عليه فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حقه قبيح واما وجوبه سمعا فلان قوله تع ومن يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير وقوله الا ان الظالمين في عذاب مقيم وغير ذلك من الآيات مما يدل على الوجوب لانه تع كتب على نفسه

الرحمة والقضاء بين عباده بالحق فلا يجوز على تقدير وجوب الانتصاف تمكين الظلم من الظالم دون عوض حاصل له في الحال يوازي هذا العوض ظلمه حتى لا يخرج الظالم من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لانه لو خرج الظالم من الدنيا بلا عوض يوازي ظلمه لكان العوض في الآخرة اما تفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه هو الى المظلوم والتالي باطل لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب ولا يجوز تعليق الواجب بالجائز من التبقية ايضا تفضل فلا يجوز تعليق انتصاف بها ج هذه التبقية مقدمة الواجب فتكون واجبة فان كان المظلوم المستحق من اهل الجنة فرق الله اعواضه الموازية ظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين الانقطاعها او تفضل الله تع عليه اي على هذا المظلوم بمثلها اي بمثل اعواضه عقيب انقطاع اعواضه ان لم يفرقها حتى لا يتالم بانقطاعها فان كان المظلوم المستحق للعوض من اهل العقاب اسقط الله بها اي باعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف باسقاط ذلك الجزء وذلك بان يفرق الله القدر الناقص الذي اسقطه من عقابه على الاوقات المتتالية حتى يتالم بعدم الانقطاع ولا يجب دوامه اي العوض بل يجوز انقطاعه لحسن النفع الزائد على الالم بما يختار معه اي شيء من الزيادة يختار مع ذلك الشيء الالم وان كان ذلك الشيء من النفع الزائد منقطعا غير دايم قال العوض انما يحسن لاشتماله على نفع زايد على الالم زيادة يختار

معها الالم سواء كان ذلك النفع دايما او منقطعا فلا يجب حينئذ دوام العوض استدل القايل بوجوب دوامه بوجهين الاول لو انقطع العوض لوجب حصوله في الدنيا اذ المانع من حصوله فيها هو الدوام لا انقطاع الخيرة لكن لا يجب حصوله فيها وفاقا اشار الى جوابه بقوله ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال تحقق مصلحة التاخير لا الوجوب دوامه و انحصار المانع من حصوله في الدنيا في الدوام ممنوع لجواز ان يكون المانع هو اشتمال تلك المصلحة الخفية ب انه لو انقطع العوض لتالم المستحق بانقطاعه فيستلزم التالم عوضا آخر فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع لتالم ويستلزم عوضا آخر وهلم جرا ولزم التسلسل وهو مح او الانتهاء الى عوض دايم تقدير عدم دوامه وهو انضاح اشار الى جوابه بقوله والالم على القطع قطع العوض ممنوع لجواز القطع مع عدم الشعور بالانقطاع على الوجه المشروح لا يتالم به مع انه اى عوض قطع العوض غير محل النزاع بل محل النزاع هو عوض الالم الحاصل لا نقطاع العوض ودوام الاول لا يقتضي دوام الثاني ولا يجب اشعار صاحبه العوض الذي هو المستحق بايصاله عوضا اي بايصال العوض اليه من حيث انه عوض فانه نفع زايد يلتذ به ومن لا يعلم ذلك يلتذ به لا يتعين منافع معينة للعوضية بل يجوز ان يكون كل ما فيه نفع عوضا بخلاف العقاب الذي اسقطه الله بالعوض فانه لا بد ان يكون من جنس عقاب المستحق ولا يصح اسقاطه اي العوض والهبة

ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تع او علينا وقيل يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف ما كان عليه تع فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض الذي يستحق عليه تع يجب بزايد اي مع شيء زايد عليه ينتهي الى حد الرضى عند كل عاقل والعوض الذي يستحق علينا يجب مساواته لما هو عوض عنه لان الزايد على المساوي يكون ظلما بالنسبة الينا لا بالنسبة اليه تع لانه الجواد المنان المتفضل بالاحسان الاجل مدة الشيء مطلقا واجل الحيوان انسانا كان او غيره هو الوقت الذي علم الله تع بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران الحيوة والموت في وقت القتل لولاه اي لولا القتل ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير من المكلفين لا المكلف نفسه فان اجله لا يجوز ان يكون لطفا له لان التكليف بالاجل منقطع عنه وعند انقطاعه لا يتحقق اللطف بالنسبة اليه والرزق ما صح الانتفاع به بالتغذي او غيره سواء كان مملوكا او غير مملوك ولم يكن لاحد منعه منه فما استهلكه الغاصب من الطعام المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له لان الله تع منعه من الانتفاع به ومضغه وبلعه لان تصرفاته فيه محرمة عليه وطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه وقيل الرزق كل ما انتفع به حي ولو كان حراما وقيل الرزق ما يتربى به الحيوان من الغذاء والشراب لا غير والرزق

الرزق

لغة ما ينتفع به مطلقا فعلى الاول لا تكون الحرام رزقا من الله تع وما
كان حلالا فان اتاه بتعب فهو رازق نفسه وان اتاه بغير فعله فهو
من الله والرازق له ذلك هو الله وهذا لا ينافى كون الرازق الحقيقى هو
الله تع وكون الرزق مخلوقه فان رزق فهو بفضله وان منع فهو
بعدله فتدبر فيما مضى والسعى فى تحصيله قد يجب وذلك عند الحاجة
ويستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح السعى فى
تحصيله لزينة الله التى اخرج لعباده اذا تجنب فيه عن ارتكاب المنهى
ويحرم اذا ارتكب فيه المنهى كالربوا والسعر تقدير العوض الذى يباع
به الشىء سواء كان طعاما او غيره وهو رخص وغلاء اى انحطاط
وارتفاع فى العوض ولا بد فى الرخص والغلاء من اعتبار العادة
الجارية فى تقدير العوض لمثل هذا المعوض ومن اتحاد الوقت والمكان
فان الرخص مما تفاوتت بحسب هذه الامور لاختلاف رغبات الناس
فى الاشياء المحتاج اليها باعتبارها وذلك ظاهر وله غير نظر ويستند
اى الرخص والغلاء الى الله تع فيقال ارخصه الله واغلاه الله السعر وذلك
بان يكثر الله تع جنس متاع او يقلل رغبة الناس فيه تفضلا منه او لمصلحة
دينية فيحصل الرخص او يقلل جنس المتاع او يكثر رغبة الناس فيه
فيحصل الغلاء والينا ايضا ولهذا قال النبى صلعم الجالب مرزوق والمحتكر
ملعون ونهى عن تلقى الركبان والتسعير والتربص سلعة البادى لرفع
الثمن والنجش والاصلح قد يجب على الله تع فى حال دون حال لوجود

المقصد الرابع في النبوة

الداعى الى الاصلح وانتفاء الصارف عنه وذلك اذا كان هذا القدر
مصلحة وكان الزايد عليه مفسدة والله تع قادر حكيم غنى ولا بد من
الفعل او الترك فيختار الاصلح اذ ترك الاصلح بلا ضرورة وحاجة
عن مثل هذا القادر نقص وتلك الاصلحية لا تكون بالنسبة اليه
لتنزهه عن ذلك بل يكون فى نفس الامر او بالنسبة الى العبيد ووجوب
الفعل على هذا الوجه لا ينافى الكمال بل هو عين الكمال وخلافه النقص
والعبث المقصد الرابع فى النبوة النبى انسان بعثه الله تعالى الى العباد لتبليغ
ما اوحى اليه وهو اعم من الرسول لانه نبى يأتى بشرع ابتداء او بنسخ
بعض احكام شريعة قبله المعثة بعثة الانبياء عليهم السلم حسنة
من الله تع لاشتمالها على فوايد كثيرة خالية عن المفاسد كمعاضدة العقل
بان تعاضد البعثة العقل وتؤيده فيما يدل عليه العقل بالاستقلال
كافتقار العالم الى صانع حكيم لتنقطع عذر المكلف بالكلية لقوله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واستفادة الحكم اى كاستفادة
العقل الحكم من البعثة فيما لا يدل عليه العقل بالاستقلال بل يحتاج الى
السمع كالحكم بكونه تع سميعا بصيرا متكلما وغير ذلك من السمعيات و
ازالة الخوف عن المكلف لانه قبل البعثة ان اشتغل بالطاعة كان
خايفا لانه تصرف فى ملك الغير بدون اذنه وان لم يشتغل بها كان
خايفا لانه ربما عذب بتركها فبالبعثة زال الخوف المتحقق على التقديرين
واستفادة الحسن والقبح اى كاستفادة العقل الحسن والقبح فيما

لا يستقل بمعرفة حسنه وقبحه من البعثة وكاستفادة النافع والضار
من الاغذية والادوية التى لا تفى التجربة بمعرفتها الا بعد ادوار وتطاول
مع ان التجربة خطر فبالبعثة تعرف منافعها وطبايعها من غير خطر ولا
تعب وحفظ النوع اى حفظ النوع الانسانى بالشريعة والسنة المذكورة
لان الشرع لا بد له من واضع يقنن قوانينه ويقررها على الوجه الذى
ينبغى وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا فى الشرع لوقع الهرج المحذور
منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون
فى قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بالبعثة لاشتمالها على ما يدل
على كون الشريعة من الله وتكميل اشخاصه اى تكميل اشخاص النوع الانسانى
بحسب استعداداتهم المختلفة للعلوم والاعمال لان الكامل نادر فبالبعثة يكمل
كل شخص وينتهى الى كماله الممكن بحسب استعداده وتعليمهم الصنايع الخفية
التى يحتاجون اليها فان التكلف باستخراجها ضرر عظيم والاخلاق الفاضلة
الراجعة الى كل نفس والسياسات الراجعة الى جماعة تشترك فى البلد او
الاقليم وهذا التعليم بالحقيقة تعليم الحكمة العملية التى هى معرفة مصالح الحركات
الارادية والافعال الصناعية الانسانية على وجه يؤدى الى نظام الاحوال
فى المعاش والمعاد والاخبار بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
فان العوام وضعفاء العقول سيجترون اخلال العدل النافع فى امور
معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه
بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان المطيع والعاصى

عند الحاجة

اى كالاخبار

ثواب وعقاب اخرويان من عند الله القدير على مجازاتهم الخبير عما يبدونه
او يخفونه من افكارهم واقوالهم حملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك
المعصية وهذه الفائدة انما تحصل من البعثة فيحصل اللطف للمكلف بواسطة
هذه الفوايد العظيمة المقربة الى الطاعة المبعدة عن المعصية التى اشتمل
عليها البعثة ويكون البعثة مع كونها حسنة لطفا من الله تع بالنسبة الى
المكلف وشبهة البراهمة من الشد اصحاب برهام المنكرين للنبوة بان ما
جاء به النبى ان كان حسنا عند العقل فلا حاجة فيه الى النبى لان ما حسنه
العقل فهو مقبول عنده سواء جاء به النبى او لا وان كان قبيحا فلا يقبله العقل
لان ما قبحه العقل فهو مردود عنده سواء جاء به النبى او لا باطلة بما تقدم
من معاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة
الخوف واستفادة الحسن والقبح فيما لا يستقل بمعرفتهما من ما علم
العقل حسنه يفعل سواء جاء به النبى او لا وما علم قبحه يترك سواء جاء
به نبى او لا وما لا يعلم حسنه ولا قبحه يفعله عند الاضطرار والاحتياج بقدر
الضرورة والحاجة ويتركه عند الاستغناء تجنبا عن الخطر فلا حاجة الى
البعثة ج ان تفويض امر المعاش الى مجرد العقل مظنة التنازع والتقابل
ويفضى الى ما لا يكون مرضيا عند الله تع او فى نفس الامر فلا بد من البعثة
لاقامة العدل المقيم المحتوى على النظام المؤدى الى صلاح حال العموم فى
المعاش والمعاد س البعثة مشتملة على ما لا فايدة فيه لا للعبد كوجوب
الصلوة والصوم والحج ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة عن غيره فلا يكون

حسنة بل يكون عبثا ح انه مقدار هذه الاشياء قليله بالنسبة الى فوائدها
الكثيرة اللاحقه الينا فى الدنيا ولفوايد البعثه المذكورة وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير وهى اى البعثه واجبه لاشتمالها على اللطف بالنسبة
الى المكلف فى التكاليف العقليه وذلك لاشتمالها على معاضدة العقل وافادته
كما مر فيكون بالنسبة اليه لطفا فى التكاليف العقليه لانه تقربه من فعل الواجبات
العقليه وترك المنهيات العقليه واذا كانت لطفا كانت واجبة لما عرفته
ويجب فى النبى العصمة وهى لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى
ترك الاجتناب عن المعصية مع القدره عليهما وانما يجب ان يكون معصوما
مطلقا لثلثه اوجه ا قوله ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض
من البعثه وذلك لانه لو لم يكن معصوما لجاز عليه المعصيه واذا جاز عليه
المعصية لم يحصل الوثوق بقوله وفعله فلم يحصل الغرض من البعثه وهى
الفوايد المذكورة اذ ربما لا يتابع عما اوحى اليه لاحتمال انه كاذب ح ب
قوله ولوجوب متابعته النبى فى شى معين وضدها اى ولوجوب ضد
متابعته فى ذلك الشى بعينه فى زمان واحد من جهة واحدة وذلك لانه
لو لم يكن معصوما لجاز ان يوجب حراما او يحرم واجبا فيجب متابعته
فى ذلك الشئ لامره به او نهيه عنه ويجب مخالفته فيه بعينه لوجوب مخالفه
المعصية ووجوبهما معا على شخص واحد من جهة واحدة فى زمان واحد
مح ج قوله ولوجوب الانكار عليه وذلك لانه لو لم يكن معصوما لجاز ان
يصدر عنه ذنب بارتكاب امر محرم فيجب الانكار عليه لان النهى عن المنكر

فى الدين ٥

كالامر بالمعروف واجب والانكار على النبى ايذاؤه وايذاء النبى عليه السلم
منهى عنه ولهذا قال الله تع فى حق نبينا صلعم ان الذين يؤذون الله و
رسوله لعنهم الله فى الدنيا والاخرة فالوجه الاول اعم فانه يدل على انه
لا يجوز المعصية على الانبياء مطلقا سواء كانت صغيرة او كبيرة قبل البعثه
او بعدها عمدا او سهوا والاخيران يدلان على ذلك بعد البعثه لانه قبلها
لا يجب متابعته ولا يحرم الانكار ويجب فى النبى كمال العقل الذى هو غريزة
يلزمها العلم بالضروريات عند سلامات الآلات وكمال الذكاء وهى شدة
قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء ويسمى هذه القوة الذهن وكمال الفطنه
وهى جودة تهيؤ هذه القوة لتصور ما يرد عليها من غيرها ويسمى الفهم ايضا
وكال هذه الاشياء انما يكون للنفس القدسية البالغه فى الحدس لشدة
الصفاء فيجب ان يكون نفسه قدسية ليرغب فى متابعته والانقياد لا
وامره ونواهيه ويجب فى النبى قوة الراى والتدبير وعدم السهو والغفله
لئلا يقع الخبط فيما امر به ونهى عنه وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء
وعهر الامهات يعنى يجب فى النبى ان لا يكون واحد من آبائه دنيا وضيعا ولا
واحدة من امهاته عاهرة اى زانية ومن الفظاظة والغلظه بان لا يكون
فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله ومن الابنة وهى بالضم لغة العقدة
فى العود وشبهها اى من شبه المذكورات مما ينفر الطباع عنه كالامراض
المزمنة ومن الاكل على الطريق وشبهه مما يدل على خسة صاحبه وهتك
مروته وطريق معرفه صدقه فى دعوى النبوة ظهور المعجز على يده وهو

اى المعجز ثبوت ما ليس بمعتاد كانفجار الماء من بين اصابع نبينا عليه او نفى
ما هو معتاد كنفى احراق النار الصادر عن ابرهيم عليه السلم مع خرق العادة
وهى تكرر وقوع الشئ على وجه معين بحيث يوجب اعتقاد انه لو وقع لم يقع
الا كذلك واحترز به عما يكون ابتداء عادة تكرر بعد ذلك وما يكون معتادا
تكرر فى مدة متطاوله والسحر والشعبذة لا يسمى خرق العادة فيها ولهذا
يعارض الاخيران بواسطة الاطلاع على ما هو علة ومع مطابقته الدعوى
احترز به عن الامر الخارق المكذب كما اذا انطق مدعى النبوة جمادا او
احيى ميتا فنطق بانه كاذب فاجتنبوه فان ذلك طريق معرفه صدقه و
انما يكون ظهور المعجز على يده طريق معرفه صدقه لان المعجز يدل على تصديق
الله تع اياه فان الرجل مثلا اذا قام فى محفل ملك وقال انى رسول هذا
الملك اليكم ثم يطالب بالحجة على وفق دعواه فقال ايها الملك ان كنت
صادقا فى هذا القول فخالف عادتك وافعل كذا فاذا فعل الملك ذلك
اضطر الحاضرون الى صدق هذا الرجل فى دعواه فكذا ههنا وقصة مريم
اى امرها وحدثها وهى ان زكريا عليه السلم لما كفلها بنى لها غرفة فى المسجد
الاقصى واجلسها فيها وكان زكريا كلما دخل على مريم وجد عندها رزقا
وهو فاكهة الشتاء فى الصيف وفاكهة الصيف فى الشتاء قال الله تع
كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها كقصه على
عليه السلم فى قلع باب خيبر يعطى جواز ظهوره اى المعجز على الصالحين
وان كانوا غير الانبياء فان حضور الرزق عند مريم من غير سبب ظاهر اثر

معجز مع انها ليست من الانبياء بالاجماع استدل المانع جواز ظهوره
على الصالحين بخمسة اوجه ا انه لو جاز ظهوره عليهم لخرج المعجز عن
الاعجاز والتالى ظاهر البطلان اما الملازمة فلانه لو ظهر عليهم وهو
ظاهر على الانبياء فيكثر وقوعه فلا يكون خارقا للعادة فلا يكون المعجز
معجزا اشار الى جوابه بقوله ولا يلزم خروجه عن الاعجاز على تقدير
جواز ظهوره على الصالحين فان ذلك لا يقتضى ان يكثر وقوعه فضلا
عن ان يصير عادة ب انه لو جاز ظهوره عليهم لزم التنفير عن الايمان
بالانبياء والتالى ظاهر البطلان اما الملازمة فلان النبى الذى اظهر المعجزة
يحتمل على هذا التقدير ان يكون من الصالحين لا من النبيين الذين يجب الايمان
بهم واذا كان كذلك لم يحصل طريق معرفه صدقه فلزم الانفار عن الايمان
به اشار الى جوابه بقوله ولا يلزم التنفير عن الايمان بالنبى على تقدير
جواز ظهوره على الصالحين لان احتمال كونه غير نبى مدفوع بدعوى النبوة
الصادقة ح انه لو جاز ظهوره عليهم لما تميز النبى عن غيره لصدور المعجز
عنهما اشار الى جوابه بقوله ولا يلزم عدم هذا التقدير لان المعجز لا يدل
على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فان اقترن بالدعوى فهو
نبى والا فلا فظهر التميز د انه لو جاز ظهوره عليهم لزم ابطال دلالته على
صدق النبى والتالى ظاهر البطلان اما الملازمة فلانتفاء اختصاصه
به اشار الى جوابه بقوله ولا يلزم ابطال دلالته اى المعجز على صدقه
لاقتران دعوى النبوة به وبهذا يختص بالنبى دون غيره فيتحقق دلالته

التميز على م

ه انه لو جاز ظهوره عليهم لجاز ظهوره على كلهم لئلا يلزم الترجيح من
غير مرجح ولزم عمومية المعجز فلا يكون اعجازا اشار الى جوابه بقوله
ولا يلزم العموم عمومية المعجز لكل الصالحين على تقدير جواز ظهوره عليهم
وانما يلزم الترجيح بلا مرجح ان لو لم يكن المرجح متحققا بالنسبة الى البعض
منهم دون بعض ومعجز انه قبل النبوة بالفعل تسمى الارهاص وهو
العلامات الدالة على بعثة نبى قبل بعثته كالنور الذى ظهر فى جبين عبد
الله وكانكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس كان الارهاص تاسيس
النبوة يقال ارهصت الحائط اى اسسته وقصة مسيلمة الكذاب وهى
انه لما ادعى النبوة فقيل له ان الرسول صلعم دعا لاعور فارتد بصيرا
فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وقصة فرعون وهى انه
لما ضرب موسى لبنى اسرائيل طريقا فى البحر يبسا قال فرعون انا ايضا امر
على هذا الطريق فاتبعهم فرعون بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا
وقصة ابرهيم عليه السلم وهى انه لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما
قال عمه انا اجعل النار على نفسى بردا وسلاما فجاءته نار فاحرقت
لحيته تدل اى قصتهم على العكس من قصة مريم وغيرها فان هذه تدل
على عدم جواز ظهوره المعجز على الصالحين كما ان تلك تدل على جواز ظهوره
على الصالحين ودليل الوجوب وجوب البعثة وهو اشتمالها على اللطف
يعطى العمومية يعنى عمومه وجوب البعثة فى كل الاوقات لوجوب
اللطف دايما ليحصل الغرض به ولا يجب الشريعة لكل نبى حتى يكون كل نبى

والبعثة ص

رسولا وبالعكس بل العقل كما فى الامور العقلية فلو لم يكن للنبى شريعة
لكان بعثته عبثا ج قد مر جوابه والشريعة فى اللغة مورد الشاربة
وانما سمى السنة المذكورة بها لاستواء الجماعة فى الانتفاع منها وظهور معجزة
القرآن المنقول الينا بالتواتر وغيره من المعجزات الباهرة على يد نبينا مع
اقتران دعوة نبينا محمد صلعم الى ذلك الظهور يدل على نبوته صلعم لانه
ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه وكل من كان كذلك فهو نبى لتصديق
الله تع لمحمد نبيا اما انه ادعى النبوة فبالاجماع والتواتر واما انه اظهر
المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره
فبالتواتر واما انه معجز فانه تحدى الفصحاء بمعارضة لقوله تع ان كنتم
فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله والتحدى اى المنازعة
مع الفصحاء بمعارضة مع الامتناع عن التحدى بها ومع توفر الدواعى منهم
على المنازعة بالمعارضة صونا للنفس والاموال والاولاد والا لان تدل
على الاعجاز اعجاز القرآن والدليل على الامتناع هو انهم لو عارضوه لاظهر
والمعارضة ولو اظهروها لبلغت الينا تواترا لتوفر الدواعى على نقل امثال
هذا قال الله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا والمنقول معناه نقلا متواترا
من المعجزات الكثيرة عن النبى صلعم كشق القمر ومكالمة الحيوانات العجم
كشكاية الناقة اليه من كثرة العمل وقلة العلف واشباع الخلق الكثير
من الطعام اليسير والاخبار عن الغيب كقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية

فقتل مع امير المؤمنين على عليه السلم بصفين فى حرب البغاة و
غير ذلك يعضده اى الاعجاز لان كل واحدة من المعجزات وان لم تبلغ
حد التواتر لكن مجموع الرواة بالنسبة الى معنى المنقول المشترك بين
الجميع وهو انه صلعم صاحب معجزة بلغوا حد التواتر كما فى سخاوة حاتم
واعجاز القرآن قيل لفصاحته التى ابكمت مصاقع الخطباء من العرب العرباء
والفصاحة صوغ الكلام على وجه له توفية بتمام الافهام لمعناه بتبيين
المراد وتزيين الالفاظ بايراد ما يقرب فهمه ويعذب نطقه ويعذب
استماعه ويعجب ابتداعه ويدل مطالعه على مقاطعه وينم مباديه
على تواليه الا باستعمال الشوارد التى لا تفهم والاوابد التى لا تعلم وقيل
اعجاز القرآن لاسلوبه اى لفنه الخاص من الكلام وفصاحته معا لان
البلغاء والفصحاء انما عجزوا عن مثل هذا الكلام لعدم قدرتهم على مثل
هذا الاسلوب على وجه يكون فصيحا وقيل اعجاز القرآن لصرفه عقول
العقلاء عن الاتيان بمثل والمعارضة له حتى اعترفوا بغاية بلاغته
ونهاية فصاحته والكل من الاقوال الثلثة محتمل لا امتناع فيه وفى بعض
النسخ ممكن لما استدل اليهود على عدم نبوة نبينا عليه السلم بان نبوتها
موقوفة على جواز النسخ والنسخ مح لوجهين ا ان المنسوخ ان كان حسنا
كان نسخه قبيحا وان كان قبيحا كان الله تع امرا بالقبيح وهو غير جائز
عليه ب ان جواز النسخ يستلزم ان يكون الفعل الواحد حسنا قبيحا
معا والتالى باطل اما الشرطية فلانه لما كان مامورا به استدعى ان

يكون حسنا فلما صار منهيا عنه استدعى ان يكون قبيحا واما بطلان
التالى فلانه يفضى الى اتصاف الشئ بوصفين متضادين واذا بطل
النسخ يكون شريعة موسى عليه مؤبدة اشار الى جوابه بقوله والنسخ
وهو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ تابع للمصالح وهى تختلف
باختلاف الاشخاص والاوقات فالشئ قد يكون حسنا لتحقق مصلحة
فى وقت وبالنسبة الى قوم دون وقت آخر وقوم آخرين ومثل هذا
غير ممتنع ومعنى بيان انتهاء الحكم ان الخطاب السابق له غاية فى علم الله
تع فاذا انتهى الى تلك الغاية زال بذاته ثم ورد الخطاب اللاحق بيان
لذلك وبهذا اندفع ما قيل ليس ارتفاع الباقى بطريان الطارى اولى
من اندفاع الطارى ببقاء الباقى فاما ان يوجدا معا وهو مح لاجتماع
الضدين واما ان يعدما وهو مح لان علة عدم كل واحد منهما ليست
الا وجود الآخر فلو عدما لوجد كل واحد منهما فعدمهما يفضى الى وجودهما
معا وهو مح وقد وقع النسخ حيث حرم الله تع على نوح بعض ما احل
لمن تقدمه من الانبياء فانه جاء فى التورية ان الله تع قال لآدم و
حواء قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض
الحيوانات واوجب الله تع الختان على الفور على بعض من تاخر من الانبياء
عن نوح وغير ذلك من الاحكام التى نسخت فى شريعة موسى فان
الله تع حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوانات كما اشتمل عليه السفر
الثالث من التورية وخبرهم اى اليهود عن موسى بان قال هذه شريعة

بعد جواز تاخيره على نوح
وحرم الله تع الجمع بين الاختين
فى شريعة موسى بعد ان اباحه
على نوح صح

مؤبدة عليكم مادامت السموات والارض وقال تمسكوا بالسبت ابدا
والتمسك به ابدا يدل على بقاء شريعته ابدا فلا يكون شريعة محمد صلعم
حقا مختلق اى مفترى من اختلق الافك اى افتراء وقيل انه مما اختلقه
ابن الراوندى ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا اى مرادهم بالقطع
لان الابد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة كما جاء فى السفر الرابع من
التورية كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فان لم يقبل ثقب
اذنه ويستخدم ابدا وايضا يجوز ان يكون المامور بالتمسك هم الذين
لم يبلغهم دعوة نبى آخر وايضا هذا الخبر غير متواتر لانقطاع تواترهم
زمان بخت نصر فان استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر
فلا يفيد الدلالة على المراد قطعا والسمع دل على عموم نبوته صلعم اى
الدليل السمعى دل على انه مبعوث الى جميع الناس كقوله تع ايها الناس
انى رسول الله اليكم جميعا وقوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله
صلعم بعثت الى الاسود والاحمر وهو عليه السلم افضل من الملايكة وكذا
غيره من الانبياء افضل من الملايكة بمعنى انهم اكثر ثوابا من عند الله
تع وذلك لوجود الامر المضاد للقوة العقلية من الشهوة والغضب
وغيرهما من الشواغل وقهره اى ولوجود قهر المضاد على الانقياد
عليها اى طاعة القوة العقلية من الانبياء دون غيرهم فانهم لقوة
نفوسهم القدسية وقهر مضاد قوتهم العقل لا يمنعهم اشتغالهم بالبدن
عن الاتصال بالعالم العلوى واكتساب العلم الغيبى منه فى حال اليقظة

والصحة فضلا عن حال النوم الشاغل للحس الظاهر والمرض الموهن
للتخيل فان النفس ح تتصل بعالم القدس بسهولة وقهر المضاد مما يختص
بالانبياء للقوة الاصلية وقد يحصل للابرار هذا الكمال بالقوة المكتسبة
بالرياضات المختصة بهم فى اوقات تجد النفس فرصة اتصال بالعالم
القدسى لا لوجود قهر المضاد على الانقياد فيهم لان هذا انما يكون بالقوة
الاصلية التى لا يكون الا للانبياء والملايكة لا يوجد فيها المضاد للقوة
العقلية فلم توجد لها فضيلة القهر والغلبة على الشهوة والغضب و
الحواس الظاهرة والباطنة التى هى الشواغل الحسية لان عدم
المعصية اذا كان لعدم التمكن لم يستحق به المدح والثواب لعدم الا
ختيار فيه وفضيلة العلم الغيبى مشتركة بين الملايكة والانبياء فالانبياء
افضل مع ان لهم فضايل اخرى

المقصد الخامس فى الامامة

وهى رياسة عامة فى الدين والدنيا نيابة عن النبى عليه السلم الامام
لكونه مقربا من الطاعة ومبعدا عن المعصية لطف من الله تع فيجب
نصبه على الله تع تحصيلا للغرض من التكليف بالطف لانه اذا كان
للناس رئيس يمنعهم عن التغالب ويزجرهم عن المعاصى ويحثهم على
الطاعات ويحفظ الدين عن الزيادة والنقصان كانوا بالضرورة الى
الصلاح اقرب وعن الفساد ابعد استدل النافى لوجوب نصبه ثلثة
اوجه فا ان نصبه قد يتضمن مفاسد لا نعلمها على التفصيل فلا يكون
واجبا عليه تع ب ان نصبه انما ان لو انحصر اللطف فيه لكن جاز ان يقوم

لطف آخر مقامه فلا يكون واجبا عليه ج ان وجوب نصبه يوجب تصرفه
بالامر والنهى ورعاية الدين فى كل الاوقات والواقع خلاف ذلك اشار
الى جواب الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء لان الامام لطف
من الله وواجب عصمته فنصبه لا يتضمن مفسدة قطعا والى جواب
الثانى بقوله وانحصار اللطف الذى لا يحصل الا من الرئيس المذكور
فيه معلوم للعقلاء فكيف يقوم غيره مقامه والى جواب الثالث بقوله
ووجوده لطف من الله تصرف او لم يتصرف وبوجوده يتحقق نصبه قال
امير المومنين على عليه السلم لا تخلو الارض من قايم لله بحجة اما ظاهرا
مشهورا او خايفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه ظاهرا لطف
آخر غير وجوده ولا يلزم من وجوب الاول وجوب الثانى اى عدم تصرف
الامام فى الكل تصرفا ظاهرا فى جميع الاوقات انما يكون منا لا من الله
تع ولا من الامام فان تصرفه انما يتم بمساعدتنا والنصرة له وقبول اوامره
ونواهيه فاذا لم يتحقق هذه الامور منا لم يتحقق تصرفه ظاهرا استدل
على وجوب عصمة الامام بخمسة اوجه فا قوله وامتناع التسلسل
كامر يوجب عصمته عن المعصية اذ لو لم تجب عصمته لاحتاج الى
امام آخر لانه لطف بالنسبة اليه واللطف واجب وهو الى آخر وهلم
جرا الى غير نهاية ب قوله ولانه حافظ للشرع وفاقا فوجب ان
يكون معصوما اذ لو جاز عليه المعصية لامكن وقوعها عنه فيكون
ناقضا للشرع لا حافظا هف س حافظ الشرع مجموع الكتاب و السنة

والاجماع والقياس والبراءة الاصلية لا الامام ج ليست هذه
محافظة بنفسها وذلك ظاهر نعم الحافظ انما يحفظ الشرع بها و
لهذا قال النبى عليه السلم انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى
والعترة هم الايمة الذين يحفظون الدين بالكتاب وتوابعه ج قوله
ولوجوب الانكار على الامام لو اقدم على المعصية فيضاد وجوب
الانكار عليه امر الطاعة له والامر بالطاعة ثابت لقوله تع اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فانتفى وجوب الانكار
عليه ولزم منه انتفاء اقدامه على المعصية بل لزم امتناع اقدامه
عليه اذ لو جاز لجاز الانكار وهو منفى للامر بالطاعة د قوله
ولفوت الغرض من نصبه لو اقدم على المعصية لان الغرض من نصبه
هو ان يكون لطفا للمكلف فاذا اقدم هو على المعصية كان مقربا للمكلف
الى المعصية ومبعدا له عن الطاعة فلا يكون لطفا له هف وفى بعض
النسخ فيفوت بالواو على هذا من تمام الوجه الثالث لا انه وجه رابع اى
حيث يضاد وجوب الانكار امر الطاعة بمعنى نفى الطاعة فلا اجتماعهما
فيفوت الغرض من نصب الامام لانه انما يتحقق عند تحقق الطاعة
ه قوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام لو اقدم على المعصية لانه
ح يكون ممن قال فيه امير المؤمنين على عليه السلم يقول فى الدنيا بقول
الزاهدين ويعمل فيها بعمل الراغبين ينهى ولا ينتهى ويامر بما لا ياتى
يحب الصالحين ولا يعمل عملهم ويبغض المذنبين وهو احدهم بصف العبرة

ولا يعتبر ويبالغ في الموعظة ولا يتعظ ولهذا المعنى قيل البلاهة ادنى
الى الخلاص من فطانة بترا ولا ينافي العصمة القدرة على المعصية لانها
ملكة نفسانية لا يصدر معها المعاصي عن الموصوف بها او يكون متمكنا عنها لكن
الله تع يفعل في حقه لطفا لا يكون له معه داع الى ترك الطاعة ولا الى
ترك الاجتناب عن المعصية وقوله من زعم ان العصمة هي القدرة على
الطاعة او عدم القدرة على المعصية وان المعصوم يكون مختصا في
بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي رد بان
عدم المعصية لو كان لعدم قدرته عليها لما استحق المدح والثواب
على الاجتناب عنها اذ لا اختيار له في ذلك وبان قوله تع خطابا للنبي
عليه السلم قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على قدرته على المعصية
كغيره وقوله له ولا تجعل مع الله الها آخر يدل على قدرته على الشرك
لان النهي مع عدم القدرة عبث وقبح تقدم المفضول على الفاضل
فضلا عن الافضل في منصب الامامة التي هي خلافة الرسول
في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب
اتباعه على كافة الامة معلوم للعقلاء قطعا يدل عليه قوله
تع افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون ولا ترجيح في تقدم المساوي على المساوي
في منصب الامامة فلا تقدم احدهما على الآخر في هذا المنصب
الرفيع فتعين تقدم الفاضل من المفضول اذا اتصف بصفات

يصلح ان تقوم بسببها بامر الامامة لا يقبح تقدمه لا عقلا
ولا شرعا ج انه اذا وجد من رعيته من هو افضل منه لزم
بالنسبة اليه تقدم المفضول وقبح ذلك ممنوع للعقلاء من المفضول
يجوز تقدمه في الصلوة فكذا في هذا المنصب ج لو سلم حكم الاصل فالقياس
انما يصح بعد ثبوت الجامع بين الاصل والفرع وثبوته ههنا وكونهما
من المناصب الشرعية ليس علة للجواز ودوران الجواز معه وجودا
وعدما على تقدير تسليمه لا يدل على العلية لما تبين من ضعف دلالة
الدوران في موضعه هذا مع ان المفضول بالنسبة الى الفاضل كالامي
بالنسبة الى غيره فكما لا يجوز امامته له في الصلوة فكذا ههنا ولو لم يوجد
من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة
وامور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او احدهما دون الآخر
ولا هذا ولا ذاك والاول باطل بالاتفاق وكذا الثالث لامتناع خلو
الزمان عن الامام فتعين الثاني من القسم الثاني وانما يلزم تقدم
المفضول بالنسبة الى ما اختص به الآخر لا تقدمه مطلقا ج انه
لا يلزم خلو الزمان عن الامام ان لو لم يجعل احدهما اماما لان الامام
هو المنصوب من قبل الله لا المنصوب من قبل الخلق فقط والامام
الكامل في الفقه وعلم السياسة وغيرهما موجود في كل زمان لما
عرفته من قول امير المؤمنين علي عليه السلم وقوله اولئك والله
الاقلون عددا والاعظمون قدرا بهم يحفظ الله حججه وبيناته

حتى يودعوها نظراءهم ويزرعوها في قلوب اشباههم هجم بهم
العلم على حقيقة البصيرة وباشروا روح اليقين واستلانوا ما استوعر
المترفون وانسوا بما استوحش منه الجاهلون وصحبوا الدنيا بابدان
ارواحها معلقة بالمحل الاعلى اولئك خلفاء الله في ارضه والدعاة
الى دينه آه آه شوقا الى رؤيتهم والعصمة للامام الذي يجب نصبه تقتضي
النص من الرسول او الامام الذي قبله لانها من الامور الخفية التي لا يعلمها
الا الله او من يعلمه الله بها من نبي او ولي ولان الامامة وان لم تكن اعظم
اركان فلا شك انها من الامور المهمة في الدين فاذن من الواجب ان يكون
الله تع قد بين امر الامامة اما في كتابه واما على لسان رسوله مات ميتة
جاهلية يدل على وجوب معرفته في زمانه ومعرفته لا تحصل لجميع الامة
الا بالنص ممن لا خلاف في كونه صادقا وسيرته عليه اي طريقة النبي صلعم
كان على النص في الامور الدينية حتى انه صلعم ما سافر عن المدينة يوما
او يومين الا وقد استخلف فيها من يقوم بامر المؤمنين لكثرة شفقته
عليهم وقد قال عله انما انا لكم مثل الوالد وقد ارشدهم الى اشياء
جزوية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة فكيف يهمل امته بعده ولا
يرشدهم الى من يتولى امرهم بعده وهو اجل الاشياء واتمها واعمها
فائدة س لا نسلم وجوب عصمته ولو سلم فانما يجب عصمته ظاهرا
واما في نفس الامر فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان معرفته يتوقف على النص
ولا نسلم ان شفقته تقتضي النص على الامامة لجواز ان يكون عدم النص

شفقة لوجود مصلحة المواظبة على الاستخلاف لا يقتضي وجوبه ولو
سلم فوجوبه حال الحيوة لا يقتضي وجوبه بالنسبة الى ما بعده وفاته
ولو نص النبي على احد لكان شايعا ولم يقع بعده اختلاف لكن وقع فقال
الانصار منا امير ومنكم امير ج قد مر الدليل على وجوب عصمته ولو لم يكن
العصمة في نفس الامر لم يكن معصوما اذ لا اعتبار به وقد مر الدليل على
ان معرفته يتوقف على النص وكيف يكون عدم النص شفقة ومصلحة و
قد بينا خلافه ونحن نسلم ان المواظبة لا يقتضي الوجوب ثمة واذا كان
الاستخلاف حالة الحيوة واجبا كان في حال الوفاة اولى لرعاية الدين
عن الزيادة والنقصان والنص شايع كما ستعرف ووقوع الاختلاف
لاختلاف الدواعي ولم يبلغ النص في الاشتهار الى حد لا يمكن لاحد
من الصحابة ان ينكره ثم استدل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى
الله عليه واله وسلم علي عليه السلم ثلثة عشر وجها فاقوله وهما اي
العصمة والنص مختصان من بين الصحابة بعلي عليه السلام لان غيره اما ليس
معصوما او ليس له نص يعتد به على سبيل منع الجمع دون الخلو كما
ستعرفه فهو بعد الرسول صلعم متعين للامامة س لا نسلم ان الامامة
متوقفة على النص والعصمة ولو سلم فلا نسلم اختصاص علي عليه السلام بهما
ولا نسلم انه افضل الصحابة ولا نسلم ان امامة المفضول مع وجود الا
فضل قبيحة ج قد مر بيان توقفها عليهما وسيجي بيان الاختصاص والا
فضلية وقبح تقدم المفضول على الفاضل فكيف على الافضل معلوم للعقلا
كما مر وفي بعض النسخ بدل وسيرته عليه وسيرته عليه السلم وكان

اصح تقريره والعمدة تقتضي النص وتقتضي سيرة النبي عليه من انه
ادّعى النبوة واظهر المعجز فكذا المعصوم لابد وان يدعي الامامة ويظهر
المعجز حتى يصلح لخلافته وهما اي النص والسيرة مختصان بعلي عليه السلم
كما سيظهر بعد ذلك ب قوله وللنص الجلي وهو الذي لا يحتمل الغير ك
قوله عليه مخاطبا لاصحابه سلموا عليه اي على علي بامرة المؤمنين بالكسر
مصدر امر فلان اي صار اميرا ولا ميرذو الامر وفي قوله صلعم لعلي
عليه انت الخليفة من بعدي وفي غيرهما كقوله عليه الصلوة والسلم هذا
ولي كل مؤمن ومؤمنة وقوله انه امام المتقين وقايد الغر المحجلين
وقوله وقد اخذ بيده هذا خليفتي عليكم يكون علي اماما بعد النبي س
مثل هذه الاخبار من باب الاحاد فلا يمكن الاحتجاج بها في مثل
هذا الباب كيف وان قوله صلعم سلموا على علي بامرة المؤمنين كان لتاميره
في امر جيرح هذه الاخبار تفيد الظن والظن واجب العمل فان من
اخبر بان هذا الطعام مسموم وحصل له ظن صدقه لا يجوز له تناوله
ولانه اذا حصل لناظن ثبوت الحكم في صورة فاما ان نقول بثبوت
الحكم المظنون او نقيضه او بهما معا او لا بواحد منهما والاقسام
الثلثة الاخيرة باطلة فتعين الاول لامتناع القول بالمرجوح مع وجود
الراجح والجمع بين النقيضين وارتفاعهما وقوله عليه بامرة المؤمنين
عام لا اختصاص له بخبير ظاهرا والاصل عدم ج قوله ولقوله تع انما
وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف من اقام الصلوة وايتاء الزكوة

حال كونه راكع في علي عليه لانه كان يصلي فساله سايل شيئا يعطيه فاعطى السايل
خاتمه كونه راكعا فنزلت هذه الآية والولي يراد به الاولى والاحق
بالتصرف يقال السلطان ولي من لا ولي له ويقال فلان ولي الدم اذا
كان احق بالتصرف فيه بالاخذ والعفو فيكون المؤمن الاولى والا
حق بالتصرف في امور المؤمنين عليا عليه السلم بحكم الآية فهو الامام الحق
بعد رسول الله س الولي قد يراد به الناصر فلم لا يجوز ان يكون المراد
في الآية هذا ولو لم سلم ان المراد به الاولى بالتصرف فحمل المؤمنين على
واحد معين خلاف الاصل ولو سلم فيمتنع جعله بذلك اماما والا لزم تخصيص
ولايته بما بعد وفات النبي وهو خلاف معنى الآية او اثبات ولاية التصرف
في الامة في زمن النبي صلعم وهو خلاف الاجماع ج الولاية بمعنى النصرة
عامة لكل المؤمنين لقوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء اولياء
بعض والولاية في الآية ليست عامة في الكل لان لفظة انما تفيد الحصر
في المؤمنين الموصوفين س الولاية بمعنى النصرة انما تكون عامة اذا
اضيفت الى جمع غير مخصوص كما في قوله تع فاما اذا اضيفت الى جمع
مخصوص فلا تكون عامة بل يكون نصرة خاصة ج هذا لا يضرنا لان النصرة
الخاصة المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين الموصوفين هو التصرف
بالاولى والاحق وانما ارتكب خلاف الظاهر لان ائمة التفسير قد اتفقوا
على ان هذه الآية في حق علي لانه لم يتصدق وهو راكع غيره فوجب ان
يكون هو المراد لا غير والمجاز يصار اليه عند عدم ارادة الحقيقة

ولا شك ان مقتضى الآية بتولي الولاية في الحال الا ان قرينة امتناع
اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة صرفت
عن حملها على ثبوت الامارة الفعلية في الحال ء قوله ولحديث الغدير
غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة المتواتر وذلك لانه عليه
الصلوة والسلم يوم الغدير قد جمع الناس بعد رجوعه عن حجة
الوداع وكان يوما صايفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه
من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها مخاطبا لهم معاشر المسلمين
الست اولى بكم منكم بانفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل
من خذله وقد يراد بالمولى الاولى والناصر والمعتِق والمعتَق و
الحليف والجار وابن العم وامتنع حمل على الناصر لان هذا قد علم من
قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فجمع الناس
لشرع هذا المعنى الواضح غير لايق بالنبي عليه الصلوة والسلم وعلى
الخمسة الاخيرة للكذب فتعين حمله على الاولى فيكون معنى الحديث
من كنت اولى بالتصرف فيه وكان النبي متصرفا في امور جميع المسلمين
واولى بانفاذ حكمه فيهم من انفسهم ووليا عليهم فيكون علي عليه كذلك
فيكون اماما بعد رسول الله س الحديث من باب الآحاد فلا يكون
حجة والامامية ما اجمعت على صحته فانه قد طعن فيه ابن ابي داود
وابو حاتم من ائمة الحديث ولو سلم فالاجماع من جهة الظن لا من جهة
القطع ولو سلم انه مقطوع الصحة فلا نسلم صحة زيادة قوله الست

اولى بكم منكم بانفسكم فان اكثر المحدثين ولو سلم الاجماع على صحة
الزيادة والاصل فلا نسلم ان المولى بمعنى الاولى فان احدهما مفعل
والآخر افعل وليس احدهما بمعنى الآخر والاصح ان يقترن بكل منهما
ما يقترن بالآخر فيقال مولى من فلان كما يقال اولى من فلان ويقال
فلان اولى فلان كما يقال مولى فلان لكن ليس كذلك ولو سلم انه بمعناه
فلا لا يجوز ان يكون المراد اولى بهم في محبته وتعظيمه وانصاره لا يجوز
ان يراد به الناصر لجميع المؤمنين والنصرة انما اثبت لعلي ليكون ابعد
عن التخصيص واقوى في الدلالة ولو سلم امتناع حمل المولى على غير
الاولى لكن يجوز ان يكون بمعنى انه اعرف بمصالحهم في التدبير والتصرف
لا بمعنى نفوذ تصرفه فيهم ج المتواتر الذي بلغت روايته مبلغا يمتنع
تواطؤهم على الكذب كيف يكون من باب الآحاد ولو فرض انه من
هذا الباب فهو مفيد للظن وهو واجب العمل لما عرفته واجماع الاكثرين
على صحته لا تعارضه مخالفة الشاذ النادر فلا ينافي حجيته وكون الا
جماع عليه من جهة الظن مسلم اذ لو كان من جهة القطع لما احتيج في
تعيين المراد الى الاستدلال واذا اشتملت احدى الروايتين على
زيادة ليست مروية في الاخرى وعدد راوي الزيادة لا يجوز عليه
الذهول ولا يغير الزيادة اعراب الباقي قبلت الزيادة وهذه كذلك
فتقبل مع ان الاستدلال في غير الزيادة يتم بدونها وكون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما بما يقترن به الآخر من الصلات

لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لامن عوارض
المعانى ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما تقترن بعلى والدعاء
بمعنى اللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه والاولى
بهم فى المحبة والتعظيم يقتضى ان لا يكون احد غير النبى اعظم منه واحب
واذا كان كذلك كيف يكون مع وجوده اماما والقائم لجميع المؤمنين
كنصرة النبى عليه الصلوة والسلم هو الامام لا غير ونحن نسلم ان اثبات
النصرة الخاصة لاجل ان يكون على ابعد عن التخصيص لكن قد عرفت
ان النصرة الخاصة مختصة بالنبى عليه والامام بعده والمولى بمعنى الاعرف
مجاز لم يعرف له نظير ومع هذا اذا كان اعرف بمصالحهم جميعا كان
احق بامامتهم ه قوله ولحديث المنزلة اى المرتبة المتواتر وهو قول
النبى صلعم لعلى عليه انت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى
ومرتبه هرون من موسى اقوى من مرتبه غيره من اصحاب موسى فكذا
مرتبه على تكون اقوى من مرتبه غيره من اصحاب النبى صلعم فيكون الامامه
بعده حقا له ش لا يصح الاستدلال به كما تقدم فى الخبر المتقدم ولو سلم
فلا نسلم انه يعم كل منزله كانت لهرون من موسى اذ من جمله منازله
انه كان اخا له فى النسب وشريكا له فى النبوة ولم يثبت هذا لعلى
ولو سلم العموم فلا نسلم ان من منازله الخلافة ليلزم ذلك لعلى اذ هو
لم يكن خليفه له بل شريكا فى النبوة وليس جعل احد الشريكين خليفه
للاخر اولى من العكس وقوله تع حكاية عنه اخلفنى فى قومى المراد به

المبالغه والتاكيد فى القيام بامر قومه لا الاستخلاف فانه لو لم يستخلفه
لكان له القيام بالتصرف للنبوة ولو سلم انه استخلفه حال حيوته فلم
يلزم منه استخلافه بعد موته وقوله اخلفنى ليس فيه عموم بحيث
يقتضى الخلافه فى كل زمان وعدم خلافة فى بعض الازمان لا يكون
عزلا له حتى يكون موجبا للنقصان ولو سلم انه عزل لكنه ليس بنقصان
لان حال المستخلف دون حال الشريك فى نظر الناس فبالعزل يرتفع
هذا النقصان ولو سلم النقصان اذا لزم منه العود الى حالة هى اعلى
من حالة الاستخلاف فهو اولى وههنا كذلك لانه اذا عزل عن الخلافه
يصير مستقلا بالرسالة عن الله وذلك اشرف من استخلاف عنه ج
قد مر بيان صحة الاستدلال به فى الخبر المتقدم وكونه اخا وشريكا
له مما لا يضرنا فانه على هذا التقدير يكون مرتبته اقوى ويتم الا
ستدلال وان لم يتحقق خلافته لموسى ونحن نسلم ان استخلافه
حال الحيوة لا يستلزم استخلافه بعد موته وان قوله اخلفنى لا يقتضى
الخلافه فى كل زمان وان عدم خلافته فى بعض الازمان لا يكون
عزلا له ولم يتوقف استدلالنا على شئ منها حتى يتوجه النقض بها
وحال هذا المستخلف الشريك فى حالة الخلافه اقوى من حاله عند
العزل لاستقلاله حالة الخلافه بالتصرف اصالة ونيابة معا فيكون
عزله نقصا ولا يتصور ههنا العود الى الرساله لانها غير زايله وكيف
يستقل بالرساله بعد العزل وهو شريك غير مستخلف واكثر هذه

المنوع انما يتوجه على من استدل بالخبر هكذا ان المنزلة اسم جنس
صالح لكل المنازل ولهذا احسن الاستثناء واذا ثبت التعميم ثبت الا
مامة لعلى عليه لان من جمله منازل هرون من موسى عليهما السلم انه
كان خليفة له على قومه حال حيوته لقوله اخلفنى فى قومى والخلافه
لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا
كان خليفه له حال حيوته وجب ان يكون خليفه له بعد موته لقلة
بقائه والا كان عزله موجب النقصان وذلك غير جائز على الانبياء و
اذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت مثله لعلى ه قوله ولا
ستخلافه على المدينه فى غزوة تبوك وعدم عزله عنها بقى بعد موت
النبى صلعم خليفه عليها فيعم الاستخلاف لجميع الامور للاجماع على هذا
وعدم القايل بالفصل ش ليس فيه ما يدل على بقائه بعد وفاته ج
وليس فيه ايضا ما يدل على عدم بقائه والذى يدل على بقائه هو ان
المقصود من الاستخلاف اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة
القويمة ولا شك ان هذا المعنى لا يختلف بحيوته ووفاته بل حفظ هذا
المعنى بعد وفاته اكد لانقطاع الوحى ولانه اذا كان فى غزوة تبوك خليفه
على المدينه التى هى اشرف المداين ومشرفا بقوله عليه الصلوة والسلم انت
منى بمنزله هرون من موسى كان له المنزلة والخلافه بالفضل فيكون راجحا
على غيره من اصحاب النبى صلعم ز قوله ولقوله عليه لعلى انت اخى ووصيى
وخليفتى من بعدى وقاضى دينى بكسر الدال الدين هو الطاعة من جملة

لو ليس لنيل الجزاء وهذا الحديث صريح على كونه اماما حقا بعده ش
يجوز انه عليه الصلوة والسلم اراد به الوصية والخلافه على المدينه وقضاء
دينه وانجاز وعده ج التقييد بالمدينه ينفيه اللفظ لان اللفظ يقتضى
الخلافه المطلقه على كل حال وكل بلاد وارادة قضاء الدين وانجاز الوعد
لا تنافى الخلافه المنصوصة ويؤيد ذلك ما روى انس ان النبى صلعم قال
انا اخى ووزيرى وخير من اتركه بعدى يقضى دينى وينجز وعدى على
بن ابى طالب قوله يقضى دينى اى يقضى ما بقى على من بيان الحق واظهار
كلمه الصدق قوله وينجز وعدى اى ياتى بما وعدت به ح قوله ولانه
افضل لان الفضيله اما نفسانيه او بدنيه او خارجة عنهما والنفسانيه
اما علميه او عمليه واكمل الصحابة فى جميع ذلك على عليه السلم لما ستعرفه
ولان عليا عليه السلم افضل بنى هاشم بعد الرسول صلى الله عليه وسلم
وهو متفق عليه وبنو هاشم افضل ممن عداهم لقوله صلعم ان الله اصطفى
من ولد ابرهيم قريشا واصطفى من قريش هاشما ومن هو افضل من افضل
افضل فهو افضل وامامة المفضول مع وجود الافضل قبيحه عقلا فتعين
الامامة بعد النبى لعلى عليه س لا نسلم انه افضل ولا نسلم ان امامة المفضول
قبيحه عقلا ج هو اعلم الصحابة واشجعهم اتفاقا واشد التصاقا بالرسول
من حيث النسب والصهرية ولا شك ان الاعلم الاشجع الاقرب افضل
من غيره وقد مر فى قبح تقديم المفضول ما يدل على قبح امامة المفضول
عقلا ط قوله ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر بالحجاز وقد عجز عن

رده سبعون رجلا من اقوياء الناس قال في رسالة كتبها الى عثمان
بن حنيف خليفته بالبصرة والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
ولا بحركة غذائية ولكني ايدت بقوة ملكوتية ونفس بنور ربها مضيئة
وانا من احمد كالضوء من الضوء وخاطب الثعبان ضرب من الحيات طوال
فسأل عنه فقال انه اشكل عليه مسئلة ناجية عنها ودفع الصخرة العظيمة
عن القليب وهو البير قيل ان تطوى روى ان عليا عليه السلم لما توجه
مع اتباعه الى صفين وهو موضع كانت به وقعة وملحمة حرب اصابهم
عطش مبرح فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها عن موضعها فرفعها
عن مكانها فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ومحاربة الجن وهي
ارواح نارية هوائية والخفة عليها اغلب كما ان الشيطان ارواح شريرة
وانارية والترابية عليها اغلب وقد يطلق الجن عليهما وفي هذا الموضع
كذلك ورد الشمس الى طرف المشرق لادراك الصلوة في وقتها وغير ذلك
من الامور الخارقة للعادة المنقولة عنه وادعى بعد ظهور المعجزة الامامة
بعد النبي صلعم فيكون صادقا لتحقق طريق معرفة صدقه وهو ظهور المعجزة
على يده واذا كان صادقا كان اماما قيل لو سلم صحة نقلها ووقوعها
فلا يلزم منه ان يكون هو اماما على تقدير الدعوى لجواز انه ما ادعى
الامامة لنفسه ولو سلم انه ادعاها لنفسه فلا نسلم انه اظهر المعجزة على
وفق دعواه ج نقل قلع باب خيبر من باب التواتر ودعوى الامامة
لنفسه مما لا خفاء به واظهار المعجزة قبل الدعوى يعطي الارهاص كما في

له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بمعرفته
ضرورة وهو اي الثواب مشروط بالموافاة اي بموافاته واتيانه في الشخص
بان لا يكون عمن حبط عمله اي بطل ثوابه بالكلية بان يموت مشركا
او كافرا اذ لو كان كذلك لا يوافيه الثواب لقوله تع لئن اشركت ليحبطن
عملك ولتكونن من الخاسرين وقوله ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو
كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم
فيها خالدون ولا احباط وهو ابطال استحقاق عقاب المومن الفاسق
استحقاق الثواب باطل مطلقا لان استحقاق العقاب لا يخلو من ان
يحبط ويسقط الثواب مطلقا او يحبط منه قدرا يساويه ويبقى هو
بحاله او يحبط قدرا بطريق الموازنة بان يسقط المتساويان منهما
ويبقى الزايد وقد اشار الى ابطال الاول بقوله لاستلزامه اي الاستلزام
الاحباط مطلقا الظلم على المكلف فانه الغاء الطاعة وتضييع لها
بادنى سبب اذ يلزم منه ان من عبد الله تع من اول عمره الى آخره عبادة
كاملة ثم شرب جرعة من الخمر كان حاله مساويا لحال من لم يعبد الله
قط والظلم لا يجوز عليه تع والى ابطال الثاني بقوله ولقوله تع فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان قوله تع
يقتضي ان يثاب المكلف بعمله الخير ولو كان مثقال ذرة فكيف يجوز
ان يسقط من السابق مثل اللاحق ويبقى اللاحق بحاله والى ابطال
الثالث بقوله ولعدم الاولوية اولوية احباط استحقاق العقاب استحقاق

الثواب على طريق الموازنة اذا كان الاستحقاق الآخر وهو استحقاق
الثواب المتقدم ضعفا لاستحقاق العقاب المتاخر فان احباطه احد
المثلين من الضعف دون الآخر ترجيح بلا مرجح مثلا اذا استحق المكلف
عشرة اجزاء من الثواب لطاعات متعددة ثم استحق خمسة اجزاء من
العقاب بمعصية كان احباط احدى الخمستين من العشرة دون الاخرى
تخصصا بلا مخصص اذ ليس كل واحدة منهما اولى من الاخرى بالاحباط
ولاجل حصول التناقض مع التساوي تساوي الاستحقاقين لان
تاثير كل واحد من الاستحقاقين المتساويين في عدم الآخر على تقدير
طريق الموازنة ضروري فاما ان يكون التاثيران معا او على التعاقب
واياما كان حصل الوجودان حال حصول العدمين اذ العلة واجبة
الحصول عند حصول معلولها واما الثاني فلانه يقتضي ان يعود المغلوب
بعد صيرورته مغلوبا غالبا فيكون الشيء غالبا لا غالبا ومغلوبا لا مغلوبا
وهذا مع والكافر سواء كان مقلد الكفر او جاهلا مركبا وسواء كان معاندا
او بالغا في طلب الهدى ولم يستدل مخلد في النار بان خلده الله تع اي ادام
بقاءه فيها غير منقطع وعيده كقوله ان الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين
في نار جهنم خالدين فيها وغير ذلك من النصوص العامة احتج من زعم
ان الكافر البالغ في اجتهاده الطالب للهدى الذي لم يصل الى الحق معذور
بقوله تع ما جعل عليكم في الدين من حرج واجيب عنه بان الخطاب ههنا
لاهل الدين لا لغيرهم جمعا بين الدليلين ولان اصراره على الكفر دليل

المناقضان معا اما الاول فلان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان لحصل مع

صريح على انه مقصر في اجتهاده لامتناع ان يؤدي الاجتهاد البالغ
الى الكفر هذا مع انهم ادعوا الاجماع على انه غير معذور وعذاب
صاحب الكبيرة قيل هي ما تهدد الشارع عليه بخصوصه وقيل هي
الموجبة للحد كشرب الخمر والزنا وترك الصلوة منقطع عنه اذا كان
مؤمنا لوجهين فاقوله لاستحقاقه الثواب باعانه لقوله تع فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ولا يرى الا بعد الخلاص من العذاب فانه لا تقدم
على عقابه بالاجماع ولقوله تع يغفر الذنوب جميعا ولقوله ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وانما خص الشرك
لان المشرك ليس من اهل الايمان ولقوله صلعم من قال لا اله الا الله
دخل الجنة ب قوله ولقبحه اي ولقبح عذابه الغير المنقطع عند العقلا
اذ يلزم منه ان لا ينقطع عذاب من عبد الله مدة عمره مؤمنا مكلفا ثم
عمل كبيرة في آخر عمره وهذا قبيح عقلا والسمعيات الدالة على عدم
انقطاع عذابه كقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
او غير ذلك متناولة اما بتخصيصها بالكفار توفيقا بينها وبين الآيات
الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
وقوله لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله يوم لا يخزي الله
النبي والذين آمنوا معه وغير ذلك واما بحمل الخلود على المكث الطويل
واستعماله بهذا المعنى كثير ولهذا قيل لا ناقي الصخور خوالد لبقائها

وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها

بعدد رؤوس الاطلال وقيل رجل خلد اذا اسن ولم يشب ثم استشعر
اعتراضا بان عذاب صاحب الكبيرة كيف ينقطع وقد مر وجوب دوام
الثواب والعقاب فاشار الى جوابه بقوله ودوام العقاب في النار
مختص بالكافر لما مر وصاحب الكبيرة مخصوص عما مر فلا يرد ذلك والعفو
عفو الله عن ذنب بعض العباد بان لم يعاقبه عليه واقع اى ثابت لثلثه
اوجه فاولها قوله لانه حقه تع اى لان العقاب على المعصية حق الله تع
فجاز لله تع اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه تعالى حقه مع ضرر العبد به
اى بذلك الحق على تقدير عدم العفو فحسن اسقاطه عن العبد لكونه خاليا
عن مضرة المالك وامارة المفسدة ثم قوله ولانه اى اسقاطه احسان
من الله تع في حق العبد فهو واقع عنه حسن ما مر ثم قوله وللسمع الدال
على وقوع العفو كقوله تع وهو الذى يقبل التوبه عن عباده ويعفو
عن السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير وقوله ان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم
لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقد اجمعوا على انه
تع عفو اى كثير العفو وهو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والاجماع
منعقد على الشفاعه للمؤمن بقبل الشفاعة لزيادة المنافع اى لاجل
زيادة منافع المؤمن المستحق للثواب ويبطل هذا القول نافى حقه
من زيادة المنافع وهو صاحب الكبيرة قبل التوبه فانه نفى بان ارتكاب
الكبيرة التى هى سبب عقابه حقه في زيادة المنافع المقارنه بالتعظيم و

وانما ابطل هذا بالنافى لان شفاعته ليست لاجل زيادة المنافع
وفاقا ثم استشعر اعتراضا بان صاحب الكبيرة قبل التوبه لا شفاعة
له لانه ظالم اذ الظلم وضع الشئ في غير موضعه وقال الله تع ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع وقال وما للظالمين من انصار وقال واتقوا
يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا وقال وما تنفعهم شفاعة الشافعين
فاشار الى جوابه بقوله ونفى الشفيع المطاع اى المنقاد في الاية الاولى
لا يستلزم نفى الشفيع المجاب شفاعته فان نفى الاخص لا يستلزم نفى
الاعم وباقى السمعيات المذكورة متاول بالكفار يعنى انها غير عامة في الا
عيان ولا في الازمان وان ثبت عمومها فهى مخصوصة بالكفار توفيقا
بين الادلة وقيل الشفاعة للمؤمن في اسقاط المضار عنه وهى انما تكون
لصاحب الكبيرة اذ لا عقاب على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبه والحق
صدق الشفاعه فيهما اى في زيادة المنافع واسقاط المضار اذ يقال
شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منفعة او اسقاط مضرة والحق
ثبوت شفاعة النبى في حقه من زيادة المنافع له عليه السلم بمعنى ثبوت
شفاعة صاحب الكبيرة قبل التوبة للنبى صلعم لقوله ادخرت شفاعتى
لاهل الكباير من امتى وايضا قد امر الله تع نبيه عله بالاستغفار لذنوب
المؤمنين قال واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وصاحب الكبيرة
مؤمن لما مر فيستغفر له صيانة لعصمته ويقبل منه تحصيلا لمرضاته
لقوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى وفي بعض النسخ وثبوت الثانى

له اى الشفاعة بالمعنى الثانى له عله والتوبة وهى الرجوع من الذنب
في الحال والعزم على تركه في الاستقبال واجبه لوجهين فاولها لدفعها
الضرر ضرر المعصية ودفع الضرر واجب فكذا ما يدفع به ثم قوله
ولوجوب الندم ندم المكلف على كل فعل قبيح يصدر عنه او كل اخلال بواجب
وفي الحديث الندم توبه فتكون التوبه واجبة ويندم المكلف على القبيح
لقبحه لا لشئ آخر ليكون ذلك توبه والا يندم على القبيح لقبحه انتفت
التوبة المعتبره فان من ندم عن معصية لحفظ صحته او لخوف هتك حرمته
فهو لا يكون تائبا حقيقا وخوف النار ان كان الغايه غايه توبه المكلف
فكذا انتفت التوبة لان ندم الخائف على القبيح ليس لقبحه فتكون كمن ندم
لحفظ بدنه وكذا الاخلال بالواجب يندم عليه لقبحه والا انتفت التوبه
فلا يصح على هذا التقدير التوبة من البعض دون البعض الآخر بل يجب
التوبه عن كل القبائح فانه اذا لم يندم على بعض من القبائح ظهر انه لم
يندم على القبيح لقبحه بل لغيره وذلك ظاهر ومن صحح التوبة البعض قاس
القبيح الحرام بالواجب بقوله فكما يصح الاتيان بواجب دون واجب
فكذا يصح الندم على قبيح دون قبيح فانه كما يجب فعل الواجب لوجوبه
يجب القبيح لقبحه اشار الى جوابه بقوله ولا يتم القياس قياس القبيح
على الواجب لان ترك القبيح لكونه نفيا يكون للتعميم والاتيان بالواجب
لكونه اثباتا لا يكون للتعميم فيحصل الاتيان بالواجب بواجب واحد
ولا يحصل ترك القبيح الا بترك جميع القبائح ولو اعتقد فيه اى بعض

القبائح الحسن صحت توبته عن غيره مما اعتقد قبحه لحصول الندم
على القبيح لقبحه بالنسبة اليه وكذا المكلف المستحقر بعض القبائح بالنسبة
الى بعض حتى اعتقد ان الحقير الصغير بالنسبة الى الكبير العظيم كا
لمعدوم صحت توبته عن غيره لتحقق الندم على القبيح لقبحه والتحقيق
في هذا الموضع هو ان ترجيح الداعى الى الندم على البعض من القبائح
بسبب اقتران قرائن الى الداعى كعظم الذنب مثلا على الداعى الى الندم
على بعض آخر يبعث عليه اى على الندم على هذا البعض وان اشترك
الدواعى الى الندم في الندم على القبيح مطلقا فان ترجيح الداعى
الى الندم على هذا البعض يخصصه بالندم عليه ولا يدل عدم ترجيح
الداعى الى الندم على بعض الآخر على انه ما ترك لقبحه بل ترك لقبحه
لاشتراك الداعى في الندم على القبيح وانما لم يتحقق الندم عليه
كما تحقق على البعض الاول لانتفاء ترجيح الداعى بالنسبة اليه كذلك
كما في الدواعى الى الفعل فان ترجيح الداعى الى فعل على الداعى الى
فعل آخر يبعث على ذلك وان اشترك الداعى الى الآخر على المشترك
لقبحه ان كان حسنا وانما لم يتحقق كما تحقق الاول لانتفاء ترجيح
الداعى بالنسبة اليه ولو اشترك الترجيح ترجيح الدواعى الى الندم من
جميع القبائح اشترك وقوع الندم عن الكل منها الكل ولا ترجح بعض
دون بعض لانتفاء المرجح الخاص على هذا التقدير وبه اى بهذا التحقيق
يتاول كلام امير المؤمنين على واولاده وهم الائمة المعصومون

عليهم السلام من ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض القبائح دون بعض
بل يجب الندم على كلها لوجوب ان يندم على القبيح لقبحه والا لكان
كانهم به وترك على عمومه لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه النادم عليه
لترجيح الداعي الى الندم عنه المقيم اى الثابت المقلب حاله التوبة
من الكفر على صغيرة واحدة لعدم ترجيح الداعي الى الندم عنها حينئذ
كان اصر على اللعب بالنرد مثلا لانه على هذا التقدير لم يندم على
كل القبائح فلم يصدق النبي صلعم في قبح الاصرار على الصغيرة فيكون
كافرا وهذا خلاف الاجماع والذنب الصادر عن المكلف ان كان
ذنبا في حقه تعالى لا في حق الادمي وكان حصوله من فعل قبيح
ارتكبه كشرب الخمر كفى فيه الندم على ما مضى والعزم على ترك العود
اليه ابدا وان في الاخلال بالواجب اختلف حكمه اى حكم الواجب
بعد الندم في بقائه في ذمة المكلف وفي بعض الصور كالزكوة فانها
تبقى في ذمته حتى يؤديها وقضائه عليه في بعض الصور كالصلوة
فانها تقضى وعدمها اى وفي عدم البقاء والقضاء في بعض الصور
كالاخلال بالامر بالمعروف فانه يكفي فيه الندم وان كان الذنب
ذنبا في حق ادمي كان غصب ماله استتبع المكلف المذنب ايصاله
اى ايصاله الادمي وابلاغه الى حقه ان كان الذنب ظلما عليه غير
اضلال ولم يتعذر ايصاله اليه فسلم المغصوب او العضو للقصاص
اليه او الى وارثه او استتبع العزم وهو ما يلزم اداؤه عليه

مع التعذر اى على حقه مع تعذر ايصاله الى حقه كان تلف المغصوب
او العضو وتوى والعزم بالاداء المجمة توجيهه واستتبع العزم
على ايصاله مع تعذره كان كان صاحبه غائبا ووجه واستتبع العزم
على ترك المعاودة مع تعذر الايصال او استتبع الارشاد لمن اضله
ان كان الذنب اضلالا له بحسب الاعتقاد او غيره ان امكن ذلك
بان يكون باقيا وليس ذلك الزائد على الندم من المذكورات جزءا
من حقيقة التوبة بل هي من توابعها وشعبها ويرجع الى هذا ما قال
على لقايل قال بحضرته استغفر الله ثكلتك امك اتدري ما الاستغفار
ان للاستغفار درجة العليين وهو اسم واقع على ستة معاني اولها
الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك العود اليها ابدا والثالث
ان تؤدي الى المخلوقين حقوقهم حتى تلقى الله املس ليس عليك
تبعة والرابع ان تعمد الى كل فريضة عليك ضيعتها فتؤدي حقها
والخامس ان تعمد الى اللحم الذي نبت على السحت فتذيبه بالاحزان
حتى تلصق الجلد بالعظم وينشأ بينهما لحم جديد والسادس ان
تذيق الجسم الم الطاعة كما اذقته حلاوة المعصية فعند ذلك تقول
استغفر الله ويجب مع الندم الاعتذار من الغيبة الى المغتاب مع بلوغه
اغتياب دفعا لغمه به لان الغيبة هو ان تتكلم خلف انسان مستور بما
يغمه لو سمعه فان كان صدقا سمي غيبة وان كان كذبا سمي بهتانا ولو لم
يبلغه الاغتياب لم يجب الاعتذار لانتفاء غمه به وفي ايجاب التفصيل

على المغتاب اى تفصيل ما اغتاب به عند اعتذاره عن الغيبة مع الذكر
اى مع عدم النسيان للمغتاب لبلوغه اليه اشكال والاولى عدم ايجابه
اذ لا فائدة في التفصيل حينئذ نعم لو نقلت الغيبة اليه على وجه الخشن
وجب تفصيله رفعا للالتباس وههنا توجيه آخر وهو ان يقال وايجاب
التفصيل اى تفصيل القبائح كلها بان يتوب التائب عن كل واحد واحد
مفصلا مع الذكر بان لا ينسى شيئا منها حالة التوبة اشكال اى التباس
واختلاط لصعوبة الامر فيه فلو علمها مفصلا تاب عنها مفصلا ولو
علمها مجملا تاب عنها مجملا ولو علم البعض مفصلا والبعض مجملا تاب عن
الاول مفصلا وعن الثاني مجملا لحصول الندم على القبيح لقبحه على وجه
التحقق المذكور وفي وجوب التجديد تجديدا للتوبة عند ذكر معصية
صدرت عنه ايضا اشكال للامر مع ان عدم التوبة حينئذ لا تقتضي عدمها
على الاطلاق من قوله تع وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به
الله مما تقتضي ان يكون ذكر القبيح قبيحا يحاسب الله العبد به فيجب
التوبة عنه مجملا ومفصلا فحيث وقع بطلت التوبة فيجب تجديدها واجيب
بانه لما نزل هذا جاء ناس من الصحابة الى النبي صلعم وقالوا كلفنا من
العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث نفسه بما لا يحب ان يثبت في قلبه
او نحن نحاسب بذلك فقال صلعم فلعلكم تقولون كما قالت بنو اسرائيل
سمعنا وعصينا قولوا سمعنا واطعنا فانزل الله الفرج بقوله لا يكلف
الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الآية ما قبلها وقيل ان هذا في

كتمان الشهادة واقامتها فكرار لفظة في ولفظة اشكال ولفظة
وجوب مما فيه اشكال والاولى ان يقال وفي ايجاب التفصيل والتجديد
اشكال وكذا المعلول للقبيح مع العلة اى وكذا في وجوب التوبة
عن المعلول مع تحقق التوبة عن علته قبله اشكال مبني على ان الندم
على العلة هل يستلزم الندم على المعلول ام لا وذلك كان رمى سهما
الى انسان فتاب عنه ثم اصابه والاصابة معلول الرمي فيجب توبة اخرى
على الثاني دون الاول ووجوب سقوط العقاب بها اى وكذا في وجوب
سقوط عقاب المعصية بالتوبة عنها مطلقا ووجوب سقوط عقاب
معصية معينة بالتوبة عنها فقط اشكال اذ لا يجب قبول عذر من
اساء الى غيره واعتذر اليه نعم اذا عرف انه ندم عليها بالكلية كان
قبوله اولى من لا قبوله عقلا فالعقاب على تقدير سقوطه بالتوبة
على الوجه المذكور يسقط بها اى بالتوبة نفسها لا بكثرة ثوابها لثلثة
اوجه فاقوله لانها اى كثرة ثواب التوبة قد يقع بحبطه مع تحقق سقوط
عقاب ما يحقق التوبة فلا يكون سقوطه بكثرة ثوابها بيان ذلك ان كثرة
ثواب التوبة اذا كانت التوبة غير عامة للمعاصي كلها اشتغبه وفاقا
كتوبة الفاسق عن الزنا وارتكابه شرب الخمر يحقق نفس التوبة عن
المعصية المعينة وسقوط عقابها بنفسها بقوله ولولاه اى سقوط
العقاب بالتوبة نفسها انتفى الفرق بين التقدم والتاخر اى تقدم التوبة
عن المعصية وتاخرها عنها والتالي باطل اما الملازمة فان التوبة حينئذ

يكون كساير الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها لا بها نفسها
وسايرها لا فرق بين تقدمها على المعصيه وتاخرها عنها فكذا التوبه
واما بطلان الثاني فلانه يقتضي ان لو تاب المكلف عن المعاصي كلها ثم
شرب الخمر مثلا سقط عنه عقاب الشرب بواسطة كثرة ثواب التوبه
المتقدمة عليه وهذا بين الفساد ج قوله ولو لا سقوط عقاب المعصية
بالتوبة عنها بل بكثرة ثوابها لما صح الاختصاص سقوط معصيه بكثرة
الثواب دون اخرى اذ لا اختصاص لها ببعض دون بعض وهو ظاهر
بخلاف التوبه نفسها عن كل معصيته فان سقوطه بها لا بغيرها لكون التوبه
عنها لا عن غيرها وبقي الادلة على التحقيق المذكور فتدبر ثم استشعر
اعتراضا بان العقاب لو سقط بالتوبه لسقط في الآخرة لتحقق الندم
هناك فاجاب بقوله ولا تقبل التوبه في الاخرة لانتفاء الشرط للتوبة
وهو ان يندم على القبيح لقبحه لا لشي آخر لخوف النار وغيره فان الندم
في الآخرة ليحقق العذاب بالنار لا لعلمه بقبح القبيح وندمه عليه لقبحه لقوله
تع من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا وعذاب القبر
واقع لامكانه لما مر في البعث ولانه اما للنفس وهو ممكن لبقائها بعد
خراب البدن او للنفس مع البدن وهو ايضا ممكن لجواز ان يحصل للبدن
من فيض القدير الحكيم ما يستعد به لتعلق علاقة النفس توجه لا يدركه
البشر فيقبل البدن النفس ويدرك الالم الى ما شاء الله وتواتر السمع
بوقوعه فيكون واقعا ويدل عليه قوله تع في آل فرعون النار يعرضون

عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب فانه صريح في العذاب بالنار قبل يوم القيمه وقوله في قوم
نوح اغرقوا فادخلوا نارا فان الفاء للتعقيب وقوله ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين دليل على ان في القبر حيوة وموتا وعورض
بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وقوله وما انت بمسمع
من في القبور واجيب عن الاول بان معناه ان نعيم الجنة لا ينقطع
بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به لا وحدة الموت فان الله تع احيى كثيرا
في زمان موسى وعيسى واماتهم ثانيا وعن الثاني ان عدم اسماعه
لا يستلزم عدم ادراك المدفون وساير السمعيات من الميزان والصراط
والحساب وتطاير الكتب ممكنه في انفسها لان الميزان اما ما هو المشهور منه
ويوزن به صحائف الاعمال او ملك يقابل الحسنات لتظهر الرجحان و
التساوي وهو امر ممكن والصراط اما ما هو المشهور منه وهو الجسم
الطويل الدقيق الذي يقع المرور عليه او العمل الردي الذي يسئل
عنه ويواخذ به كانه يمر عليه ويطول بكثرته ويقصر بقلته وهو ايضا
ممكن وكذا الحساب وتطاير الكتب بمعنى انه اذا كان يوم القيمه يلقي
الانسان عمله فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا وهو العرض على الله او التجاوز عن السيئات والاحتساب بالحسنات
لان من نوقش الحساب عذب وينقلب الى اهله في الجنه مسرورا واما من
اوتي كتابه وراء ظهره وذلك ان يديه غلتا الى عنقه فوقى كتابه

الكتب ح

بشماله من وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا اي ينادي بالهلاك على نفسه ويصلى
سعيرا ويدخل النار دل السمع على ثبوتها لاخبار الصادق عن ثبوتها
فيجب التصديق بها والسمع دل على ان الجنه والنار اللتين هما دار الثواب
والعقاب مخلوقتان الان لقوله تع وجنة عرضها السموات والارض اعدت
للمتقين اي انما يكون عرضها عرضها اذا وقعت في احيازها وذلك
انما يمكن بعد فنائهما لاستحالة تداخل الاجسام ج المراد عرضا مثل
عرضها لقوله تع عرضها كعرض السماء والارض ولان عرضها لا يكون
عين عرضهما وقوله واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين والاعداد يدل على تحققها واسكان آدم في الجنه واخراجه
عنها لقوله تع اسكن انت وزوجك الجنه وقوله اهبطوا منها جميعا
يدل على وجودها الآن وعورض السمع بان الجنه لو كانت مخلوقه لما
كانت دايمه لقوله تع كل شي هالك الا وجهه والتالي باطل لقوله تع
اكلها دائم اي ماكولها وبان قوله تع وجنة عرضها السموات والارض
دال على انها غير مخلوقه الآن اذ لا يسعها اقطار السموات والارض
اشار الى الجواب بقوله والمعارضات متاولة بان معنى قوله كل شي هالك
ان كل شي سواه فهو هالك معدوم في حد ذاته وبالنظر اليه من حيث
هو هو لا ان العدم يطرا عليه ولو سلم لمخصوص جمعا بين الدليلين وايضا
قوله تع اكلها دائم متروك الظاهر لان الماكول لا محالة يفنى بالاكل
بل المعنى انه كلما فني شي منها حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنه

طرفة عين وبان معنى قوله عرضها السموات والارض هو عرضها مثل
عرضها المار ولو كانت خارجة عن السماء والارض لا يلزم محال وما
ذكر في بني عالم آخر ممكن ذكره في بني الجنه والنار وجوابه بجوابه
والايمان في اللغة التصديق وفي الشرع التصديق للنبي صلعم بالقلب
واللسان في جميع ما جاء به وعلم مجيئه به بطريق تواتري كالصلوات الخمس
واحترزنا عن الاحادیات بالقيد الاخير فان منكرها لا يكفر وفاقا
ولا يكفي الاول اي التصديق بالقلب في تحقق الايمان الشرعي لقوله تع
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا اي وجحد فرعون وقومه
بالايات التي ارسل بها موسى ظلما وترفعا عن ان يؤمنوا بما جاء به موسى
وهم يعلمون انها من عند الله فقد اثبت الله تع للكفار الاستيقان وهو
التصديق بالقلب فلا يكون هو الايمان ضرورة امتناع اثبات احد
المتقابلين لما ثبت له المقابل الآخر بالفعل فلا يكفي الاول ولا الثاني الذي
هو التصديق باللسان في تحقق الايمان الشرعي لقوله تع قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه تع نفى الايمان عنهم مع تحقق التصديق
باللسان لان اثبات الاسلام وهو الخضوع وقبوله قول الرسول دال
عليه فلا يكون احدهما الاخر ضرورة فلا يكفي الثاني قيل الايمان هو التصديق
بالقلب وحده لقوله تع الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله اولئك
كتب في قلوبهم الايمان واجيب عن الاول بجواز ان يكون المعنى الا من اكره
على التلفظ بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالتصديق وعن الثاني بجواز ان يكون

لمعنى كتب في قلوبهم التصديق والتصديق بالقلب كما لا يثبت التصديق
باللسان لا ينفيه وقيل الايمان هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان فمن اخل بالتصديق وان شهد وعمل فهو منافق ومن اخل
بالشهادة فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق وعليه اكثر السلف و
قيل الايمان امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات والذي يدل
على خروج العمل عن مفهومه عطفه عليه في قوله تع والذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقوله والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والحق دخوله
في الايمان الكامل القابل للزيادة والنقصان والكفر في اللغة الستر
وفي الشرع عدم الايمان اما مع الضد اي ضد الايمان وهو التكذيب بالقلب
واللسان معا او باحدهما الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان اذ لا تكذيب
له حقيقة او بدونه اي بدون ضده بان لا يكون التكذيب ايضا فلا يكون
بين الايمان والكفر واسطة والفسق لغة الخروج تعالى فسق عن امر ربه
اي خرج واصطلاحا الخروج عن طاعة الله تع مع الايمان الذي هو التصديق
بالقلب واللسان والنفاق لغة اظهار خلاف ما في الباطن وشرعا اظهار
الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده اي حد الايمان
الذي هو التصديق بالقلب واللسان فيه والامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة
بالفعل او القول والنهي عن المنكر هو المنع عن المعصية كذلك والامر بالمعروف
الواجب واجب سمعا وان لم يجب عقلا وكذا النهي عن المنكر الحرام واجب
سمعا وان لم يجب عقلا وبالمندوب اي الامر بالمعروف المندوب مندوب

سمعا وان لم يندب عقلا والا يكن الامر بالمعروف واجبا او مندوبا
سمعا كما لم يكن كذلك عقلا لجاز النهي عن المعروف والامر بالمنكر ضرورة
واذا جاز لزم خلاف الواقع على الاول اذ يلزم ان لا يكون المعروف
معروفا ولزم الاخلال بحكمته تع على الثاني واستدل عليه بقوله تع وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فانه تع امر بالاصلاح
والامر المطلق للوجوب ظاهرا واذا ثبت وجوبه هنا ثبت مطلقا اذ
لا قائل بالفصل وشرطهما اي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم فاعلهما
بالوجه اي بوجه وجوب المامور ونهي المنهي بان يعلم مثلا ان ما امره
به واجب عقلا او شرعا او معا او معينا او مخيرا او مضيقا او موسعا
او عينا او كفاية وكذا المنهي والمندوب لئلا يامر بشيء ولا ينهى عن شيء
الا على وجهه المعتبر وتجويز التاثير اي وشرطهما علم فاعلهما بتجويز
تاثير الامر والنهي في المامور والمنهي اذ لو لم يعلم هذا بل علم امتناع
التاثير لا يجب الامر ولا النهي لعدم حصول المقصود وانتفاء المفسدة
اي وشرطهما علم فاعلهما بانتفاء المفسدة العائدة اليه بواسطة الامر
او النهي اذ لو لم يعلم ذلك سواء علم المفسدة او غلب على ظنه المفسدة
لا يجب عليه ذلك س لو شرط الامر بالمعروف بتجويز التاثير وانتفاء المفسدة
لما وجب على النبي صلعم امر الكفار بالايمان حال البعثة لانتفاء الامرين حينئذ
ج الكلام في المعروف الواقع في الشرع بعد ثبوت الشرع بطريقه الخاص
لا في المعروف مطلقا والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي

لولا ان هدانا الله تمت كتابة شرح
تجويد الاعتقاد المسمى بتفريد الاعتماد على
يدي اضعف العباد الراجي رحمة
ربه يوم التناد وهو العقير الفني
والحقير الدني باقر بن حيدر
بن قاسم الحلي اصلح الله
احوال دنيه ودنياه ورزقه
ما تمناه في اولاه واخراه
وقد اتفق بحمد الله نسخه
من نسخة خطها المولف
الشارح رحمة الله تع
رحمة واسعة في يوم
ثنين ربع من شهر
رمضان الشريف
سنة الف [illegible]
هجرية

[illegible]

بالاده تاریخ ربیع الاول [illegible]
[illegible] ١٢٣٢

عدد کتب این جلدن اخذ

انموذج زیج تحریر کافیه وشرحی الفیه رساله [illegible]
سیوطی ماری شواهد جامی [illegible] مقدمه [illegible]
زیج [illegible] زیج مطالع [illegible] مجموعه [illegible]
کلام اق [illegible] رساله برزلر [illegible]
برر مسطور زیج [illegible] [illegible]
بوتاج در [illegible] جاربردی